جورج غوسدورف

التأويليات

أصول التأويلية

ترجمة
فتحي إنقزّو





جورج غوسدورف

أصول التأويلية



جورج غوسدورف

أصول التأويلية

ترجمة

فتحي إنقزّو

مراجعة وتقديم

محمد أبو هاشم محجوب

العنوان الأصلي للكتاب

LES ORIGINES DE L'HERMÉNEUTIQUE

Georges Gusdorf

Paris : Les Éditions Payot, 1988, 428 pp. Collection : Biblio-thèque scientifique Payot. Ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres

تم النشر بالاتفاق مع ورثة المؤلف



أصول التأويلية
Uṣūl al-Ta'wīlīyah

تأليف: جورج غوسدورف
ترجمة: فتحي إنقزّو
عدد الصفحات: 702
قياس الصفحة: 24X17 سم
رقم وتاريخ الطبعة: 1/ 2018م
التصنيف الموضوعي: 140
الترقيم الدولي: 978-614-8030-80-2

الناشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

Author: Georges Gusdorf
Tr. by: Fatḥī Inqizzū
Pages: 702
Size: 17 X 24 cm
Edition No. & Date: 1/2018
Subject Classification: 140
ISBN: 978-614-8030-80-2

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

تقديم الترجمة العربية

لا شكّ أنّ ما أقدم عليه فتحي إنقزّو، بترجمته كتاب ج. **غوسدورف** هذا حول (**أصول التأويلية**)، سيمثّل حدثاً في حقل الثقافة الفلسفية العربية؛ **فغوسدورف** من أهمّ الجامعيين الفرنسيين العارفين بتاريخ الفلسفة الغربية، ولاسيّما الألمانية الحديثة والمعاصرة. والمسألة التأويلية قد ترسّخت اليوم مطلباً فلسفياً في ثقافتنا؛ حيث أضحى من أوكد المهمات المطروحة على المهتمّين بالشأن التأويلي أن يخلقوا السياق الملائم لذلك، وهو سياق مضاعف قوامه، من جهةٍ، التعريفُ تعريفاً متواتراً ومتجدّداً بتاريخ التأويلية، نشأتِها وتطوّرِها وتلاحقِ مدارسها وتقاطعاتِها، ما يوفّر مادّة معرفية هي اليوم مطلوبة ومتوقّعة؛ وقوامه، من جهةٍ ثانية، مراكمة الدراسات النظرية التأويلية، ومراكمة المقاربات التأويلية لنصوصنا الروحية أدبيها وفنيها، قدسيِّها ومُباحِها، في آنٍ معاً، تشوّفاً نحو أن يكون إدراج خصوصيّة نصوصنا تلك، وظرفيةُ وضعيتنا الهرمينوطيقية (التي كان بول ريكور نعتها بالتّراجيدية) ضمن «كلّية الهرمينوطيقا»، مدخلاً إلى إعادة مساءلة افتراضاتها ومناهجها، ومدخلاً إلى مساءلة إشكالية المعنى في علاقته بالرمز، وإلى مساءلة إمكان إقامة للعقل في عمر تأويلي لم يمرّ بالضرورة بمراحل العمر نفسها قبل التأويلية التي مرّت بها الهرمينوطيقا الفلسفية، التي لعلّها اليوم لم تعد تنتسب إلى الفلسفة بقدر ما تنتسبُ إليها الفلسفة وتتمهى وفقها.

إنّ هذا المسعى، الذي ليس أقلّ مطامحه استحداث تأويلية بضرب من الافتسال [bouturage]، أعني إيماءة تجمع ما بين التجذير الأصلي، أو التجذير عن الأصل، استئنافاً لتقليد تأويلي كان نبتَ في الفجوة بين عين الضيق التشريعي الملتبس الذي جسمته آية (**آل عمران**) ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**﴾ [آل عِمرَان: 7]، وبين «التّهوين» الفلسفي من تلك الوطأة بابتذال المتشابه إلى «عادة لسان العرب في التجوّز» (ابن رشد)، استدراجاً للنّص المقدس إلى ثنائية الحقيقة والمجاز لا غير. إن هذا المسعى، الذي وصفتُ، إنما يريد اللحاق بالعمر التأويلي للعقل لا من باب المرور بمراحله وفتراته، لأنّ هذه المراحل والفترات لم تنتظم، ولم تتلاحق، وإنما من باب التزامن الآني معه، اختصاراً واعتصاراً لماضيه في حولٍ جامعٍ بين ماضٍ لم يكن، أو لم يكن بأكمله، وحاضرٍ ليس بعد، أو لعلّه «لم يحن» بعد.

ولكنّ نصّ غوسدورف (**أصول التأويلية**) ليس فحسب واحداً من النصوص الكثيرة التي تحكي فترات «**عمر العقل التأويلي**» (l'âge herméneutique de la raison)، على حدّ عبارة الهرمينوطيقي الكبير جان غرايش [Jean Greisch]؛ بل هو استعادةٌ **موجَّهةٌ** للأصول في نوع من القصّ الذّاتي المفضي إلى اضطلاع العقل بنفسه واعترافه بإيّائيته [selfhood] التي له؛ أنه، في تبدّلاته الكثيرة، وفي تغيرات السؤال المطروح عليه، يظلّ هو إيّاه. هي استعادةٌ موجَّهةٌ؛ لأنّ **غوسدورف** يدافع عن أطروحةٍ في تكوُّن العقل الهرمينوطيقي، ويستبعد، في مقابل ذلك، أطروحة قامت عليها أغلب سرديّات العقل الهرمينوطيقي إلى اليوم.

فالأطروحة الرّائجةُ، اليوم، في غير نصّ من نصوص إعادة استشكال تاريخ التأويلية، تسارع إلى طرح «هاجس الكشف عن المعنى» هاجساً مؤسّساً للتأويلية، وتبحث عن هذا الكشف في ثنايا العلاقة بين «الوحي» بما هو رسالة [message]، وبين التلقّي بما هو «فهم» [compréhension] تحجبه طبقات

المجاز وبلاغات الاستعارة التي قد لا تأبه بنصيّة النص ما دامت رمزيتُه، لا ماديتُه، هي التي تعطي معناه. إنّ التّأويلية، وفق هذا التّصور، إنما تدين بمأتاها لتقلّبات العلاقة بين المعنى الظّاهر والمعنى الباطن، ضمن أعمال التفسير والشرح. ثمة في عنوان كتاب **غوسدورف**، وفي رؤيته الأساسية، مراهنةٌ نكاد لا نفطن لها: إنّ الأمر لا يتعلّق بتاريخ التّأويلية، وإنما بتعيين أصولها التي تلتقي -لا محالة- مع التاريخ، ولكنّها لا تلتقي معه إلا لتعيّن المأتى، والمأتى عند غوسدورف هو أولاً تكوّن النص، قبل مفهومه، ممارسة تمتد إلى القرن الثالث قبل الميلاد [ص 21](*)، وتتعضّد بعد ذلك مع تأسيس مكتبة الإسكندرية معلَماً يوحِّد، بعد نحو ستة قرون، جهود «المعالجة النقدية والمادية» للنصوص من خلال توفير شرطها الأول: جمعها في فضاء واحد. ستكون مكتبة الإسكندرية هي الفضاء الثقافي الذي يرجع إليه تكوّن «المجال الإبستمولوجي الذي يستجيب للهرمينوطيقا الحديثة» [ص 22].

إنّ مجال النص، ضمن سياقه المكتبي [مكتبة الإسكندرية]، هو الذي سيعطي جيلاً من الرجال لن يكون عليهم أن يبدعوا ويكتبوا بقدر ما سيكون عليهم أن يرتبوا وينظموا ويصنفوا:

«عبادة الكتاب هي رفيقنا منذ المولد. وإنّ متحف الإسكندريّة هو الذي تأتّى لنا منه هذا التّوقير للتّراث المكتوب، الذي وطّنه للمرّة الأولى متأدّبون على أيديهم نشأت في الغرب موهبة العمل الفيلولوجي والنّقدي» (الفصل الأول: العصر الذهبي للتأويلية الإسكندرية).

النصّ أوّلاً.. تلك هي مسلّمة الفيلولوجيا التي إنّما عندها يعيّن غوسدورف أصل التأويلية.

لا شكّ أنّ الشاب نيتشه قد كان على أتمّ الوعي بأنّ رحم الفهم والتأويل هو الفيلولوجيا. ولا شكّ في أنه قد تمثّل الانعتاق التّاريخي للتّأويلية من رحم

(*) نود الإشارة إلى أن الإحالة هنا بحسب أرقام الصفحات في النص الأصلي.

الفيلولوجيا، عندما كتب أنّه -وهو الفيلولوجي الذي يخوض في المسألة الهوميرية- لا يمكنه إلا أن يستهدي بالفلسفة، وأن يعطي الفيلولوجيا نفساً فلسفياً:

Philosophia facta est quae philologia fuit

حيثما كانت الفيلولوجيا تقوم الآن الفلسفة.

إنّ هذا الوعي النيتشوي، الذي يعبّر في وضوح كامل عن إشكالية القرن التاسع عشر الألماني من بعد فينكلمان، والأخوين شليغل، وشلايرماخر، إنّما يتمثّل أصول الهرمينوطيقا بإرجاعها أولاً إلى النص... لا تقوم التأويلية، التي يختزل نيتشه هنا تسميتها وفعلها وروحها في عبارة «الفلسفة»، إلا على أرض الفيلولوجيا. وهاهنا اللطيفة الجوهرية التي يبني عليها غوسدورف جوسه العميق على أصول التأويلية؛ فالمنزع التفسيري [Exégèse] والفيلولوجيا [Philologie] هما الرّحم المشترك للهرمينوطيقا... ولكن باختلاف ينبغي إدراك حدوده. وهذا الاختلاف مداره تحديداً مفهوم النصّ؛ فكأنما يستذكر غوسدورف ما كان سقراط أشار إلى فقده فقداً نهائياً مع كتابة النصّ وتدوينه: حياة النصّ وقدرته اللامحدودة على «أن يدفع عن نفسه، أو أن يصحّح من شأنه»، وعلى أن «يجلي» ما قد يكون غمض من معناه والتبس، وعلى أن يهب النص شباباً جديداً بديلاً لتقادمه. إنّ ولادة الهرمينوطيقا لا تكون إلا مع هذا الفقد النهائي للنصّ الحي، ومع الولادة الجازمة للمكتوب. قال سقراط، في محاورة **فايدروس**، عن هذا النص: «قد مات أبوه وما له اليوم من مدافع». ولا شكّ في أنّ سقراط، الذي يبدو أنه قد فضل نهائياً حياة النصّ على كتابته، لا يدرك أنّ مجهود الفهم لا ينطلق إلا متى أصبح النص المكتوب قيداً على نفسه، حافظاً لأثر غير متاح لمن لم يشهد ولادته؛ إن مجهود الفهم لا ينطلق إلا متى أصبح النص غير مفهوم؛ أعني متى بات يحيل «على لحظة من اللّغة والأعراف بادت وانتهت، وعلى سياق ذهني وروحي مستغلق على فهم الأجيال الجديدة». فكأنّما التّأويلية هي

التي تنوب عن هذا الفقد، وكأنها لا تكون ممكنة إلا من رحم اللافهم، ذاك الرحم الذي كان اختتم به ف. شليغل آخر ما صدّره من أعداد الأثينيوم المعروفة [Unverständlichkeit].

أصل التأويلية، إذاً، هو اللافهم الحاصل من تدوين النص؛ أي من فقده حياتَه، ومن فقده قدرتَه الآنية، خلال تلك الحياة، على أن يجيب عن كلّ أسئلة المعنى التي تُطرح عليه، ومن استبداله تلك القدرة الحينية بضرب من الاستغلاق ومن «الحجاب المعتم لكلّ الدّلالات». لذلك تقوم الفيلولوجيا على أولوية النص شرطاً لكلّ «إعادة تحيين للمعنى». ولذلك، خاصّةً، هي تجعل مهمّتها الأولى صناعة النص: ضدّ التقادم الذي يعجمه، وضدّ الغُبور الذي يغلقه على كلّ فهم، تعمل الفيلولوجيا على ما سيسميه غوسدورف «ترميم الدلالات» [restaurer les significations]، أو «إعادة تحيين الدلالة» [ré-actualisation du sens] تذكيراً -أو يكاد- بعبارة ريكور «ترميم المعنى» [recollection du sens] التي يستعملها في تحديد معاني التّأويل ضمن كتابه **عن التّأويل (محاولة عن فرويد)** الذي يجادل فيه فرويد.

«[وإنما] في هذا الوضع افتتح علماء الإسكندريّة المشروع الكبير للفيلولوجيا بوصفها إعادة تحيين للمعنى. إنّ الأمر لا يتعلّق فحسب بأن نضبط، بفضل نقدٍ حصيفٍ، نصّاً لا يطرأ عليه التّغيير (ne varietur)؛ إنّما ينبغي أن يُيسَّر للقارئ الإقبال على هذا النصّ، باستعادة السّياق المنسي، والمعطيات التاريخيّة والمعجميّة والنحويّة. عملٌ هائلٌ لا يُرجى منه مجدٌ، مادام يتمثّل في أن يهب المرء حياته لخدمة الغير، بفضل مقتضى محايد هو الوفاء للضّبط الفيلولوجي فقط. إلى هذا الحدّ، إنّ شيوخ الثّقافة قد بحثوا عن المجد في التّفتّق الحرّ لما لهم من عبقريّةٍ. إنّ عمل الفيلولوجيين إنّما ينصبّ على أعمال الآخرين، لفائدة المتأدّبين في الحاضر والمستقبل. وهم يبذلون أنفسهم لحفظ صحّة مصنّفات الشّيوخ، وقد جعلوا أنفسهم خدماً لها بمحض إرادتهم. إنهم نمطٌ جديدٌ من النّاس المتفرّغين لمهمّةٍ جديدةٍ. ففي الإسكندرية

تكوّن أنموذج المكتبيّ بما له من الخصوصيّة؛ النّقيب المُحصّل، الفيلولوجي الجامعي، جميعهم منكبّون على تحرير الرّوح المتخفي في ثنايا الحرف».
[الفصل الأول، ص28 - مع تغيير طفيف في الترجمة].

ليس السّفسطائي، على الرغم من مبالاته القصوى بالكلمات والمعرفة، أصلاً للفيلولوجيا.. إنما أصلها في تواضع تحصيل القائمين على المكتبة، الحافظين أوراقَها؛ ثمة في علاقتهم بالكتب ضربٌ من الحرص على ألا يفيض عن دفّتيها ما استودعه فيها كتابها.. لا يتعلّق الأمر عندهم بتأويل المعنى وإنما بانبعاثه من جديد، وانبعاثه يقتضي آداب حفظ ومحافظة.

ولكن ترسخ التأويلية ضمن هذه القاعدة الفيلولوجية، التي كرّست أولوية النص، ونافحت عن ذاتيته ضدّ كلّ تلاعب، لم يمنع من تدخّل التقليد التأويلي الباحث عمّا وراء العبارة الصريحة: في المجاز، وفي الاستعارة، والإشارة، والتلميح، والإلماع؛ كلّ ذلك من خلال تدخّل التقليد الشرقي المسيحي الذي أعلن عن ولادة ذهنيّة تميل إلى التقريب، وإلى اعتماد العلامات من خلال الأنموذج الفلكي البيولوجي، الذي تحالف مع ما كان وافداً إن لم يكن مستقراً من الأساطير الشرقية القديمة التي مزجت أحكام النجوم بقواعد الفيزياء والفلك...

هكذا ترافق تدمير صروح المعرفة والتحصيل القديمة مع قيام عقلية جديدة هي عقلية إعادة اكتشاف الحقيقة التي استغلقت على الناس؛ إعادة اكتشافها من خلال علاماتها، ومن خلال إعادة قراءة لا يُبلّغها إلا المصطفوْن:

«إنّ الإله هرمس، الذي أُوكِلَت إليه مهمّة التّواصل بين الكائنات الإلهيّة والناس، ليس مجرّد متحدّث، حاملاً بلاغاً هو غريب عنه؛ فالظاهر أنّه يضع حائلاً في الصلة التي هي موكولة إليه؛ وحتى يبلغ منقلباً من النقيض إلى النقيض، فإنّ الوسيط يقطع حبل المعقولية، ويصبح شيخاً للمذهب الباطني

[hermétisme]، للمعرفة المؤجلة، المرفوضة أو الممتنعة. إنّ صورة هرمس المثلث بالعظمة تهيمن على العصر الجديد للمعرفة. فغرض صفاء المعنى يقابله الإغماض. والبداهة ليست معطاةً في البدء بلا أيّ مقابل، أو بالأحرى، إن كان لها أن تُعطى، فإنّها ستضيع بعد ذلك بخطأ من المتلقّين، عن غفلة منهم ومعصية. إنّ الحقيقة المحتجبة ينبغي لها أن تُستكشف بفعل رياضة طويلة وشاقة. وسوف تكون الإسكندرية واحدةً من معاقل العرفان [gnose]، نقلةً صوفية لطرائق المعرفة، وقد انقلبت إلى سلوك. إنّ تعليم العرفان هو تحدٍّ للمعقوليّة الأولى؛ وهو يحيل على قراءة ثانية أو ثالثة هي من شأن الأصفياء. أمّا البلاغ فلا يقول ما يقول؛ والمعنى الحقيقي يغوص في لعبة مرايا ومدارات تنفذ إلى غيابات اللاعلم الإلهي» (ص 39).

هكذا يلتحق غوسدورف بالأصل الثاني للتأويلية؛ قراءة ما لا يظهر، تأويل ما خفي وكان باطناً. وهكذا يجمع بين الأصل الفيلولوجي للتأويلية؛ حيث المعنى ملتبسٌ بالنصّ متشبّث به، وبين الأصل التفسيري لها، حيث المعنى خارج النص، خارج التصريح به، خارج الارتباط الضيّق بينه وبين الحرف.

ولكن ثنائية الأصل الفيلولوجي والتأويلي للهرمينوطيقا ستظلّ ملازمةً لتاريخها الذي يحرّره غوسدورف بين مولدها الإسكندراني واكتمالها الرومنطيقي، مراوحة منتظمة أو تكاد. هكذا مثلاً لن يقوم الإصلاح الديني، الذي جدّد مع لوثر قراءة النص المقدس، إلا وقد سبقته حركة النقد الفيلولوجية لعصر الإحياء، وهي الحركة التي كان فصّل القول فيها دارسون عديدون (راجع مثلاً الكتاب القيم الذي وضعه جان جيهاس [Jean Jehasse] بعنوان: (**حركة إحياء النقد**) (:La renaissance de la critique L'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614) سانت إتيان، 1976، 712 ص). هكذا، مثلاً، راوحت التأويلية الرومنطيقية الألمانية بين منزعيها الفيلولوجي والتأويلي، وقامت تأويلية شلايرماخر من عين عمله الفيلولوجي... إلخ.

لكلّ ذلك يأخذنا فتحي إنقزّو بترجمته الجميلة هذه، راكباً أعظم مخاطر الترجمة: استنباتها مصطلحاً مفقوداً على قدر حاجة العربية إليه. لا شكّ في أنّ تقاليد التأويلية القديمة سابقة في العربية ومرسّخة فيها، ولكنّ تلك التقاليد الغارقة في ضرب من الموضوعية الدلالية، ومن سياقية الفهم، إحالةً على الحقيقة كحلٍّ لكلّ التباس، لا يمكنها دون جهد جهيد أن تستقبل إشكاليات الفيلولوجيا التي نعرف ما قوبلت به لدى أوّل مجهودات التحقق من النص الشعري القديم (طه حسين، **في الشعر الجاهلي** مثلاً)، ولا إشكاليات ترنسندنتالية الفهم خارج حدود التوافق والمطابقة بين الذهن والأشياء؛ إذ تعبّر، في كلّ مرة، عن الحاجة إلى ضمان متعالٍ لا تعالوي [= ترنسندنتالي]؛ كيف يمكننا أن نتحدّث بالعربية عن تاريخ هرمينوطيقي من دون أن يبدو حديثنا كما لو كان تصادياً لألفاظ وصور صوتية لا علاقة لها بالعربية؟ كيف يمكن أن نمهّد للتفكير التأويلي ضمن حضارة توقّفت بعيداً عنه، دونه، ولم تواصل مسيرتها الطبيعية، أعني التاريخية، نحوه؟ كيف يمكنها أن تُستأنف لا من نقطة الانقطاع -ولكن دون غضّ الطرف عنها- أن تُستأنف من نقطة المواصلة لتراثٍ باتَ اليوم إنسانياً، كلياً، كونياً؟ تلك هي الإشكاليّة التي واجهها في كلّ صفحة؛ بل في كلّ فقرة، فتحي إنقزو؛ كان مضطراً إلى أن ينظر إلى الجهتين معاً.. في مراوحة حيناً ومزامنة حيناً آخر.. وحوَلاً في كلّ حين...

محمد أبو هاشم محجوب

تنبيه

أُنجزت هذه الترجمة اعتماداً على النشرة الأولى للكتاب لدى دار بايو، باريس 1988؛ وقد أبقينا على هوامش المؤلف أسفل الصفحة مُشاراً إليها برقم عربي، أمّا هوامش المترجم، فقد ميزناها بهذه العلامة (*)، ولم نزد على هوامش المؤلف غير ما رأينا فيه ضرورة لإيضاح المعنى للقارئ، أو تنزيله في السياق العربي إن اقتضى الحال ذلك. ولم نترك في النصّ من العبارات الأجنبية غير ما تقتضيه استقامة السياق، وأبقينا على ما استعمله المؤلف من العبارات والجمل غير الفرنسية (الإنجليزية، والألمانية، واليونانية، واللاتينية...)؛ ولم نضع من المقابلات الموضوعة بين معقفين إلا ما اضطررنا إليه بما تقتضيه استقامة المعنى والسياق. وكذلك حافظنا، في نقل الأسماء والمؤلفات، على ما استقرّ من عادة العرب في تسمية القدامى، بما يقتضيه اللسان العربي، وما ترسّخ في المعاجم القديمة، مع بعض التعديلات الطفيفة أحياناً، بما يناسب السياق المعاصر؛ وقد أضفنا قائمة ببليوغرافية في نهاية الكتاب تتضمّن العناوين، التي أحال عليها المؤلف في هوامشه، مع فهرس عام.

وأخيراً، كل الشكر والعرفان لمن قرأ هذا الكتاب أو شيئاً منه وأعاننا على تذليل صعوباته، ومن تحمل مشقة مراجعته ونبهنا على هنات لم نكن لننتبه إليها، في المقام الأول الأستاذ محمد محجوب الذي تفضل بتقديمه، ومن اعتنى بتنضيده وإخراجه على أحسن وجه.

فتحي إنقزّو

صيف 2017

الفهرس

الباب الأول
الأصـــول

الفصل الأول: العصر الذهبي للتأويلية الإسكندرية:

الفصل السابع: من الشرح إلى التأويلية:

الباب الثاني
التأويلية الرومنطيقية

الفصل الأول: العلم الرومنطيقي والجامعات:

الفصل الثاني: قراءة النصوص:

الفصل الخامس: تأويلية شلايرماخر:

الباب الثالث
المنوال البيولوجي في العلوم الإنسانية

بلزاك عالم طبيعي بالنوع البشري قبل طبعانية زولا. علم الإنسان وعلم الحيوان في **الكوميديا الإلهية**. سانت-بوف عالِماً طبيعيّاً: «التاريخ الطبيعي الأدبي». تان: العلم الأدبي للطبيعة البشرية. شبنغلر: «الثقافات» هي «كائنات عضوية»... 664



الباب الأول

الأصــول

الفصل الأول

العصر الذّهبي للتأويلية الإسكندريّة

إنّ كلمة «تأويليّة»(*) اليوم عند الفلاسفة جزءٌ من رطانةٍ مستخدموها هم، في أكثر الأحيان، عاجزون عن تعريف حدودها بإحكام. فالكلمة ترجع إلى العصر الإغريقي القديم، كما أنّ التأويلية تُعلّم، بوصفها فنّاً منذ قرون في الجامعات البروتستانتيّة، ومِنْ شأن هذا الماضي المذهبي أن يحجب المعرفة في المجال الثّقافي الفرنسي، القائم على تقاليد المذهب الكاثوليكي، التي لم تكن لترعى مجالاً يُرتاب في أمر حِلفه مع الهرطقة. لقد كانت المراقبات الكنسيّة دوماً وزراً على النّفوس، التي رأت أنها في حِلٍّ من كلّ مسايرة للظّلاميّة الكهنوتيّة.

والتأويليّة، التي هي في قلب تجديد فهم العلوم الإنسانيّة في العصر الرومنطيقي، إنما تؤكد على تناول الوثائق، التي تشهد على الواقع الإنساني في تنوّع الأمكنة والأزمنة، وثائق مكتوبة أو مرسومة، نُصُبٌ من كلّ جنس، أشياء كبيرة أو صغيرة بفضلها يتيسّر لنا أن نفكّ رسالةً من إنسان إلى إنسان، آثارٌ محفورةٌ نسعى، بفضل معالجةٍ مناسبةٍ، إلى أن نعيد ترميم تمام معناها. إنّ النّاقد الأدبي، وصاحب اللغة، والمؤرّخ لكلّ مراتب التّاريخيّة، وعالم

(*) لقد تخيّرنا أن نستعمل، في الأغلب الأعم، مصطلح «التأويلية» للدلالة على «الهرمينوطيقا» [herméneutique] لما فيه من التخفيف من ثقل العبارة الثانية، التي -وإن كان استعمالها ذائعاً- لا نستغني عنها متى اقتضى السياق ذلك.

النّفس وعالم الاجتماع، في مراسهم اليومي، كلّ أولئك يتوجّب عليهم ابتناء دلالاتٍ اعتماداً على آثار بالية أو معقّدة، هي رصيدٌ أساسيٌّ يستخدمه كلّ واحد في مجاله.

ترجع الكلمة الإغريقيّة **هرمينيا** (Hermeneia) إلى الإله الإغريقي هرمس، رسول الآلهة الخالدة والكائنات البشريّة، السّيد المقدّس للتّواصل، رمز جريان المعنى. يرى جان بيبان «أنّ نقلها إلى اللاّتينيّة بكلمة (interpretatio) قد أفسد [معنى] **الهرمينيا**؛ ذلك أنّ المصدر (interpretatio)، وقد انتقل كما هو تقريباً إلى اللغات الأوربيّة الحديثة، ينطوي على حرف سابق بارز جدّاً هو الذي يعطيها، قبل كلّ دلالةٍ، المعنى الأساسي لـ«وساطة»، وهذا المدلول المتين قد ارتدّ على **الهرمينيا**، التي لم يكن أصلها الاشتقاقي ليوفّر لها أيّ حمايةٍ. ولقد صارت الهرمينوطيقا، بفعل العدوى، مرادفاً **للتأويل** أو **للشّرح**. بيد أنّ المعنى الأصلي [20] **للهرمينويين** (hermeneuein) ولأخواتها، وفي كلّ الأحوال معناها الأساسي ليس هذا بل لا يبعد أن يكون نقيضاً له، إن سلّمنا بأنّ الشّرح هو حركة نفاذٍ إلى قصد نصّ أو بلاغ. تعني **هرمينيا**، في الغالب الأعمّ، فعل التّعبير، الذي سمة التّخريج (...) هي السّمة الأظهر فيه»[1]. إنّ المعنى القديم والأول **للهرمينويين** هو إذاً «الدلالةُ بالحديث»، الكشف عن الكلمة الباطنة بوساطة اللغة، باصطلاح أرسطو وفيلون الإسكندري. ولكنّ اللّفظة نفسها، ومنذ وقت مبكر، تنطبق على كشف معنى كلام ما، نقلٌ من غامض إلى بيّن؛ وإنّا نجدها مستعملة بهذا المعنى لدى آباء الكنيسة.

أما هـ. غ. غادامر[2]، فيؤكّد الأصول القُدسيّة للّفظ؛ أنّ ما يعلن عنه هرمس ليس مجرّد تبليغ؛ إنّما هو تفسيرٌ للأوامر الإلهيّة يتحقّق على شاكلة

---

(1) Jean Pépin, «L'Herméneutique ancienne, les mots et les idées», Poétique, 23, 1975, p. 291.

(2) H. G. Gadamer, s. v. Hermeneutik, Historisches Wrterbuch der Philosophie, hgg. Joachim Ritter, Bd. III, Darmstadt, 1974.

ترجمةٍ إلى لغة النّاس وأفهامهم. إنّ الأثر الخاصّ للتأويليّة يتمثل أساساً في «نقل مجموع دلالي (Sinnzusammenhang) من عالم آخر إلى عالم صاحب الشّأن». وإنّ الأمر في الفنّ التّأويلي، وقد قارب الكهانة، أنّه يكشف لفائدة المتقبّل نظاماً لإرادةٍ عليا له سلطانٌ عليه. ولقد تلاشت هذه الدّلالة المعيارية في الوقت الذي فُقدت فيه ذكرى الإله هرمس ووزارته. ولكنّ شيئاً من ذلك بقي في مجال الشّرح الدّيني وتأويل النّصوص القانونيّة؛ فالوثيقة التي يتعلّق الأمر بتأويلها لها القول الفصل إزاء المحاولات، التي تسعى لتقويلها ما تقول. إنّ مقام المؤوّل يستلزم امتثالاً موقّراً بالنّظر إلى القصد الدلالي الحالّ في النص، في الرّسم، أو في النّصْب، أو الموضوع الذي يتعلّق به الفحص. فالتفسير، دوماً، أوفر من الوثيقة، ومهما طال كانت الوثيقة أوجز؛ إنّه يُكثر من المقاربات، يقترح فرضيّاتٍ متناقضةً، وفي غالب الأحيان تترك الاستنتاجات المجال للعديد من الخيارات دون أن يُرفع الشكّ تماماً. مثَلُ ذلك المجهودات الكبرى، التي تُصرف لفكّ بضع كتابات في بلاد الرافدين، أو في أمريكا، قبل الاكتشاف الكولمبي. فالعلماء يبلغون عزل بعض العلامات أو مجامع لعلامات من التي يظنّون أنهم يقدّرون قيمتها؛ ولكنّ المعنى الإجمالي يستعصي على تأويلاتهم. من جهة الأصل الاشتقاقي، تتمتع الكتابة الهيروغليفيّة بسمة مقدّسة. وإنّ أولئك، الذين يزعمون رفع الحجاب عن الآلهة وقد أصابهم من عملهم رجسٌ، إنّما يصطدمون بمصاعب لا فكاك منها.

المفارقة أنّ وثيقةً، كائنةً ما كانت، هي تجلٍّ لمعنى؛ فهُرمس هو الذي يتولّى وزارة المواصلات. أمّا المؤوّل الذي يجرّب استقراء نَصْبٍ مرسوم أو مكتوب فهو يجاهد حتى يسلك السّبيل المعاكس لسبيل هُرمس. فهو يريد أن يُقوّل الوثيقة ما تريد الوثيقة قوله، الأمر الذي لا يلزم عنه أيّ إتيان لأمر محرّم. اللهمّ إلّا إذا كانت الوثائق، شأن الأمثال القديمة للعرّافين، قد صيغت بنحو يحجب المعنى، أمّا سمة الغموض، وقد قُدّمت على شاكلة لغز أو

سرّ، فليس شأنها أن تكون مجرّد كساءٍ [21] مصطنع، ولكنّها عنصرٌ ملازمٌ للرّسالة نفسها. قد تكون ثمّة، فيما وراء البداهة الأولى للمعنى، دلالات أخرى محتجبة تتعمّق في لعبة مرايا، حتّى أنّ كشف المعنى قد يضيع في مسعى لانهائي، فإنّ المعنى الأول والأخير ليس إلّا من نصيب الأرباب. والتأويليّة، متى شاءت أن تحاكي الإله هرمس، قد تخاطر بالدّخول في مغامرةٍ ستكون هي نفسها رهاناً لها. لدى النّزاع مع مَلَك المعنى لا أحد يقدر أن يخرج منتصراً، حتّى وإن نازع إلى الصّبح. أمّا عياناً، وبغضّ الطّرف عن كلّ رمزيّة، فإنّ التّأويل في مراس العلوم الإنسانيّة، لا ينتهي أبداً إلّا لمصلحة الشكّ. وأفضل الشّروح تترك مكاناً لقراءاتٍ جديدةٍ متّصلةٍ بمقارباتٍ إبستمولوجيّةٍ مختلفةٍ، وافرةٍ بالتّعاليم التي لم يكن المؤوّلون السّابقون ليأخذوها في الحسبان.

كان نيتشه قد لاحظ في ختام القرن السّابق: «أنّ تصحيح النّصوص وحفظها وكذلك تفسيرها، الذي دأبت عليه طائفة ما، طيلة قرون، كلّ ذلك أدّى في النّهاية إلى العثور اليوم على المناهج الجيّدة؛ لقد كان العصر الوسيط عاجزاً تماماً عن تفسير فيلولوجي بحصر المعنى، أعني عن الرّغبة الخالصة المجرّدة في فهم ما يقوله المؤلّف. لقد كان اكتشاف هذه المناهج أمراً ذا بال يجب ألّا نبخسه حقّه! لم تكتسب كلّ العلوم من الاتّصال ومن الثّبات إلا حين بلغ فنّ القراءة الحسنة؛ أي الفيلولوجيا، ذروته»[1].

إنّ ما يجول في خاطر نيتشه هم المعلّمون، الذين كانوا يتكفّلون، طيلة سنوات 1860، بتكوينه في مدرسة بفورتا، ثمّ في جامعات بون ولايبزغ. ولكنّ التّأسيس الأوّل «لفنّ القراءة الحسنة؛ أي الفيلولوجيا» يجب أن يرجع

---

(1) F. Nietzsche, Humain, trop humain I, §270, 1886; tr. Rovini, N.R.F., 1968, p. 188.

ف. نيتشه، إنسانٌ مفرطٌ في إنسانيته I، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - بيروت، 2002، ص 151 (بتصرّف) (ملاحظة المترجم).

إلى قبل ذلك بكثير، إلى ما قبل العصر الوسيط، عصر تكوّنت فيه في المجال الهلّيني الثّقافة الكلاسيكيّة. يستخدم اللّسان الإنجليزي، للدّلالة على دراسات الفيلولوجيا الكلاسيكيّة، عبارة (classical scholarship)؛ كتب أحد المتخصّصين: إنّ هذا الميدان «هو فنٌّ لفهم وتفسير وتصحيح التّراث الأدبي. ولقد تكوّن، من حيث هو مجالٌ عقليٌّ مستقلٌّ، في القرن الثّالث قبل ميلاد المسيح، بفضل مجهودات بعض الشّعراء من أجل حفظ التّراث الأدبي واستعماله، وهم «الكلاسيكيون». هكذا تشكّلت الدّراسات الأدبيّة بوصفها دراساتٍ كلاسيكيّةٍ (classical scholarship). ولقد لزم الأمر ثلاثة قرون على الأقلّ من أجل تمهيد الطّريق، ولا يجب الاستنقاص من إسهامها. خلافاً لذلك، كانت ثمّة محاولات شديدة الأهمّية لدراسة اللغة، وتجميع موادّ للتّحصيل ولأجل إجراء بعض الأشكال من النّقد الأدبي (...). ولكنّ الحضارة الهلّينية الجديدة فقط حين غيّرت تغييراً جذرياً جهة النّظر في هذا الميدان، مثلما هو الأمر في ميادين أخرى، صارت هذه الأنشطة المتنوّعة، المستقلّة بعضها عن بعض إلى هذا الحدّ، إلى التّوحّد في صناعةٍ مدركةٍ لذاتها. بهذا المعنى، لا يبدأ تاريخ [22] الفلسفة الكلاسيكيّة قبل القرن الثالث»[1].

أما الحدّ، فيناسب ظهور العهد الهلينستي، الذي يتضمّن منطقة نفوذ روما. وقد توفّي الإسكندر الأكبر، البطل المؤسّس للعصور الجديدة، سنة 323 قبل العهد المسيحي؛ ومعلّمه الموسوعي أرسطو توفي سنة 322. سنة 330 تأسّست إسكندريّة مصر، التي ستكون، لما يقرب من ألف عام، العاصمة الثقافيّة للغرب. لقد بادر بطليموس المنقذ، والي مصر منذ 322 ق.م.، ثمّ ملكاً عليها من 305 إلى 285 ق.م.، إلى إنشاءٍ ثقافيٍّ لا نظير له: متحف الإسكندريّة، الذي ابتدأت أعماله في السّنوات الأولى للقرن الثالث،

(1) Rudolf Pfeiffer, History of Classical Scholarship from the beginning to the end of the hellenistic Age, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 3.

وستتواصل برعاية كريمة من خلفاء الملك الأول. إنّ المُوسيون [Mouseion]، أو حرم ربّات الفنون، وهو المؤسّسة المعقّدة ثريّة التّأثيث، يقدّم بوصفه مجمعاً من العلماء، حياتهم مبذولة للدّراسات العليا في مجالات المعرفة كافّة. وهم، بكلفةٍ يتعهّد بها الوالي، منقطعون إلى البحث وإلى التّعليم، مستعينون بمصادر مكتبةٍ هائلةٍ تمّ جمعها من آفاق العالم المتحضّر كلها؛ والعلماء من جانبهم تتوافر لديهم كلّ العُدّة اللازمة لأعمالهم: من نبات، وحيوان، ومخابر. تقدّم الإسكندريّة، مؤسّسةً ورجالاً، خلاصةَ المعرفة القديمة في العصر الهلينستي. إقليدس، وأرخميدس، وهيرون الإسكندري، وجالينوس، وبطليموس، وإسترابون، من قرن إلى قرن يسهم سادة المعرفة في إشعاع المركز المصري، وكأنّها جامعة قبل أوانها. وغير ذلك من المدن ومن الحكّام كان لزاماً عليهم أن يحاولوا منافسة متحف الإسكندريّة؛ ولا سيّما فرغانة وأنطاكية اللّتين كانتا مقرّاً لمحاولات لم تفلح في حجب حظوة المتحف[1].

إنّ ثقافة الإسكندرية قامت، للمرّة الأولى، على تكوين مجال إبستمولوجي مناسب لهرمينوطيقا المحدثين. فإن كانت الفيلولوجيا، لدى نيتشه، هي فنّ قراءة النّصوص، فإنّ الموطن الرّوحي للإسكندريّة هو مكتبةٌ تحتوي على مئات الألوف من المجلّدات. أمّا التّجميع والخزن المرتّب لكلّ المصنّفات الموجودة، فيفصح عن مزاج روحي شغوف بتجسيد الإرث العقلي للبشريّة في موضع واحد. على أنّ تراكم الثّروات العقليّة يجب أن يتبعه استغلال رأس المال هذا، حيث المهمّة الأولى هي ترتيب المصنّفات، وتحقيق النّصوص. لذلك كانت جهودٌ عظيمةٌ لازمةً لتنظيم هذه المادّة

(1) لمزيد من التفصيلات، راجع:

(2) John Edwin Sandys, History of classical Scholarship, vol.1, 3rd edition, Cambridge University Press, 1921; George Saintsbury, A History of Criticism and literary taste in Europe, vol. I, Edinburgh and London, Blackwood, 1900, 7th ed. 1961.

الوفيرة، حتى لا تتحلّل وتستحيل إلى فوضى شنيعة. مشاهير أعلام الإسكندرية في المجال الأدبي سيكونون، للمرّة الأولى في تاريخ الغرب، من المكتبيين. إلى هذا الحدّ كانت العبقريّة الإغريقيّة ممثّلةً بالشّعراء والمسرحيين، المأساويين والكوميديين، بالمؤرّخين والخطباء، من الذين كانت غاية همّهم تحرير أعمالهم الكبرى، ثمّ عرضها لتنال استحسان معاصريهم [23]. إنّ رجال الإسكندريّة الجدد ينجزون عملهم على درجةٍ ثانيةٍ؛ فهم لا يبتدعون نصوصاً أدبيّةً أبداً؛ شُغلهم الشّاغل هو أعمال الآخرين التي يُخشى، وهي من مخلّفات القرون، أن تضيع بفعل نوائب الدّهر. عبادة الكتاب هي رفيقنا منذ المولد. وإنّ متحف الإسكندريّة هو الذي تأتّى لنا منه هذا التّوقير للتّراث المكتوب، الذي وطّنه، للمرّة الأولى، متأدّبون على أيديهم نشأت في الغرب موهبة العمل الفيلولوجي والنّقدي.

كان العالم الموسوعي إيراتوستنس، المولود في قورينا نحو سنة 275، والذي أشرف على إدارة المكتبة من سنة 234 إلى حين موته سنة 195، قد سنّ سُنّة جعلته يتّخذ له اسماً هو **فيلولوغوس** (philologos). ولقد استعمل أفلاطون هذه العبارة، إنّما بمعنى سلبي، في خصومته مع السّفسطائيين. والفيلولوجي، بحسب الاشتقاق، هو شخصٌ يهب نفسه ويتفرّغ للحديث، هو مهذارٌ، مع نتف من البلاغة المفرطة. نقل إيراتوستنس معنى الكلمة من رتبة الهذر إلى رتبة العقل النّقدي التّحصيلي؛ أمّا الفيلولوجيا، التي يتمرّس بها، فتعني الإجازة في مجال معرفي، أو في كثير من المجالات؛ بل في جميعها[1]. أمّا سائر المتأدّبين فيفضّلون أن يُسمَّوْا **نحويين** (grammatikoi)، حيث كانت بنية اللّغة، أيضاً، واحدةً من الموضوعات الفكريّة للعارفين. وفي فرغانة الأمر غير ذلك، حيث يسمّى العلماء المشتغلون في هذه الميادين **نُقّاداً** (**kritikoi**). إنّ حدوث الألفاظ يميّز تناضج النّفوس: فالفيلولوجي،

(1) راجع: Rudolf Pfeiffer, History of Classical Scholarship, op. cit., p. 159. كذلك اخترع إيراتوستنس اللفظة المركبة جغرافيا (م.م.، ص164).

والنّحوي، والنّاقد، هم أشهادٌ وأصحابٌ لفضاءٍ ذهنيٍّ جديدٍ يضع شروط الإمكان لتشكيل المعرفة التّأويليّة.

إنّ الحضارة، التي مكانها الأخصّ هو مكتبة، حضارة القراءة، تفترض فنّيات للكتابة. فالفنّ الذي يتعلّق بفكّ سَنن ماهو مكتوبٌ، لا يمكن له أن يتدخّل إلا إذا ما تكوّن مجموعٌ من النّصوص المدوّنة، التي لا تتبيّن بداهتها في الحين. أمّا الهرمينوطيقا، فنّ التّأويل، فإنّ الدّاعي إليها هو وجود وثائق لا تقول ما تريد قوله، لا تفصح إلّا عن معنى غامض أو سرّي، وقد يعرض لها أحياناً ألّا تكشف عن أيّ معنى أصلاً. إنّ متأدّبي الإسكندريّة إنّما يتدخّلون في وقت متأخّر لتاريخ طويل من أجل أن يستنقذوا معنى يكاد يندثر، وهم ورثةٌ قدامى لميراثٍ يتلاشى.

ولقد تشكّل المحور العظيم للثّقافة الإغريقيّة حول القصائد الهومريّة؛ فالإلياذة والأوديسة مثّلتا أوّل رصيد أدبي هليني، عيون أعمال تؤخذ لما فيها من ألق شعري، ولكنها، كذلك، تُشرَّف كأنها خرافة مزيّنة بالأرباب والأبطال، مزوّدة بمثاليّةٍ أخلاقيّةٍ وروحانيّةٍ تجعل من هذه الملاحم القديمة الوثيقة الأساسيّة للتّهذيب الخلقي والرّوحي للأجيال الجديدة. ينطوي أثر هوميروس على قداسة تربويّة فيها تتّحد مختلف عائلات العالم الهليني، حيث يتجاور التّقليد الدّيني للوثنيّة مع شعر الكلمة وجمال الصّور في إجلال كوني. لقد اتّخذت المدوّنة الهومريّة دلالة كشفٍ للحقيقة البشريّة والإلهيّة، وقد غشّيت بغشاءٍ ديني؛ ذاكرةٌ [24] جماعيّةٌ، زينةٌ ذهنيّةٌ غير مرئيّةٍ وحاضرةٍ. إنّ الاقتباسات الهومريّة توشّي الحديث في الحياة اليوميّة والتّصنيفات الأدبيّة؛ إذ يعطي المرجع، صريحاً كان أم لا، مرتكزاً للحديث، ارتداداً وسكوناً في جمع آني بقصيدة القصائد. فضلاً عن ذلك، إنّ **الإلياذة والأوديسة** توفّران للإبداع الأدبي والفنّي لا كنزاً من الصّور والإحالات فحسب، بل، أيضاً، مُركّباً خياليّاً من الشّخصيّات، ومن المواقف والمشاهد من الممكن إجراؤها على المجالات الفنّية كافّة. فالشّعراء، والرّسّامون، والنّحاتون، والخزّافون،

والمسرحيّون، يستأنفون بلا كلل كلٌّ في لغة ميدانه، أغراض مسرح الظّلال الكبير هذا الذي يعرضه أبطال هوميروس؛ بإمكاننا تمثيل هذه الحلقة أو تلك من الملحمة، أو تخيّل مغامراتٍ جديدةٍ تتّخذ مصدرها من الحكايات المأثورة. إنّ الثّقافة القديمة بالجملة إنّما تنبسط على القاعدة الخلفيّة لهذا السّياق الذّهني، التي لا تُدرك دونها. أبولونيوس الرّودسي، وفرغيليوس، ورونسار، وراسين، وفينيلون، وبرليوز، وأوجين أونيل، قد ركّبوا أعمالهم الملحميّة بوصفها مشتقّات على محور الأثر الهومري العظيم، عمدة آثار جامع للعصر القديم الهليني. بعد آلاف السّنين، لا يزال متأدّبو اليوم يحافظون، في اشتقاقاتهم الثّقافيّة، على الرّصيد الوراثي للأغراض والصّور، للشّخصيّات وللمواقف والمغامرات، التي تشكّل العالم الهومري. ولو استثنينا من الثّقافة الغربيّة، بجملة تقاليدها الوطنيّة، الإحالات كافّة، المباشرة أو غير المباشرة على هوميروس، لاعترضتنا الثّغرات في كلّ مكان، والبقع السّوداء؛ فإنّ كثيراً من المظاهر الجوهريّة لفنوننا وآدابنا سيصير غير معقول.

لقد تشكّلت في الإسكندريّة وضُبطت مدوّنة الكتب المقدّسة الهومريّة، مثلما هي بين أيدينا اليوم. إنّ تاريخ نصّ هوميروس يمثّل النّجاح الأكبر الأول للهرمينوطيقا، الذي يرجع فضله إلى العمل الفيلولوجي الضّخم لعلماء المتحف. وإنّه لمن العسير علينا أن نقدّر المشروع حقّ قدره، ولا سيّما أنّ **الإلياذة والأوديسة** تبدوان لنا في شكلهما المألوف ميراثاً لا تشوبه شائبة. أمّا السائح الذي يزور آثار الحضارة الميسانيّة، وبقايا أطلال كنوسّوس، ومُوكِنا، وتيرونثا، فلن يفهم شيئاً ذا بال من هذه الأنقاض، التي تركتها حضارات منسيّة، على الرغم من جهود علماء الآثار لإعادة تركيب البانوراما المعنويّة والمادّية للإنسانيّات البائدة. فالعصر المينوسي يبقى غريباً عنا، غير مفهوم في عاداته وأعرافه، في أفكاره ودينه. على العكس من ذلك، يشكّل القصيد الهومري مجموعاً بإمكاننا تناوله بقراءةٍ أولى دون حاجةٍ إلى إعادة بناءٍ

تاريخيّةٍ. حتّى الأطفال أنفسهم يُقبلون على هذا المجال السّاحر بغير تدريب أركيولوجي. هو نصٌّ متّصلٌ حسن الرّبط لا هنة فيه، يتيسّر للقراءة. وبطبيعة الحال تبقى بعض المشكلات، تلك التي تخصّ براعة العارفين وتحصيلهم؛ مصاعب صغيرة، ألاعيب المتخصّصين ومؤامراتهم. إنّ العمود موجودٌ، وهو قائمٌ من أوّل بيتٍ إلى آخره، والقارئ-المتجوّل لا يصطدم إطلاقاً بهناتٍ كبيرةٍ، بانهياراتٍ وانكساراتٍ لا مناص منها تجعل مشهد مُوكِنَا غير مفهوم. وإن صادف أنّ أحد الباعثين السّياحيين سيعيد بناء مدينة مسينا على [25] حالها القديم، مستعيناً بعلماء آثار ومعماريين مشهودٍ لهم، فإنّ الزّائر قد لا يروق له ذلك، لغياب إعادة بناء المشهد الذّهني، الهيئات والأعراف، إحساس الناس الذين عاشوا في الزّمان والمكان المسينييْن. خلافاً لذلك، إننا ندخل بقدم واثقة، أو يخيّل إلينا أننا ندخل، إلى العالم الذّهني والرّوحي، إلى الحياة اليوميّة لهذه الشّخصيّات المألوفة، أخيليوس، وهكتور، وأغاممنون، وأوديسيوس، ونوزيكا، وتيليماخوس، وبينيلوبيا، وكلوتَيْمسترا، وغيرهم من رفاق المغامرة للأبطال الهومريين.

إنّ الفضل كلّه ليرجعُ إلى علماء الإسكندريّة، الذين كان عليهم أن يواجهوا، في مجال الفيلولوجيا، وضعاً للأمور يكاد يكون أنقاضاً مثل الحال الراهن لقصر كنوسوس، أو لقلعة أثينا. أمّا كمال عملهم، وما به من بسط سلطانه على القرون الآتية، من تدوين إلى تدوين، يجعلنا ننسى كثيراً أنّ الأمر يتعلّق بنجاح استثنائي للعبقريّة الإنسانيّة، يسّره التّوقير الدّيني، الذي كان متّصلاً بنصّ تحيط به المهابة بفعل قرون متعاقبة من المتأدّبين [lettrés]، والمُحصّلين [érudits]. والمسألة يمكن التعبير عنها في بضعة أسطر؛ فالتّقليد الإغريقي يجعل حرب طروادة، في نهاية القرن الثاني عشر قبل الميلاد (نحو 1193-1183). أما الأركيولوجيا الحديثة، فتؤكّد أنّ موقع طروادة قد خلا من السّكان قريباً من سنة 1200؛ وبعض المؤرّخين المعاصرين يقدّرون أنّ الحدث التّاريخي لفتح طروادة بوساطة الهلينيين يمكن تقديمه ببضع عشراتٍ

من السّنين، بل بقرن. أيّاً يكن الأمر في هذه المراجعات العالِمة، إنّ مسافةً تقرب من ألف عام تفصل الحدث التّاريخي لتثبيت النصّ من قبل علماء الإسكندريّة في القرن الثالث ق.م، هي مسافةٌ تفوق الخيال، شبيهة بالتّباعد الذي بين عصرنا وبين عصر **أنشودة رولان**؛ كلّ تاريخ اليونان العتيقة والكلاسيكيّة إنّما يقع بين الطّرفين.

لا يبدو أنّ الشخصيات الهومرية تتقن الكتابة. فبين الأحداث بحصر المعنى، غير المعروفة جيّداً أصلاً، وصوغها في أثر شعري، مرّت فترات طويلة جدّاً، أفلح خلالها التّراث الشّفوي في الحفاظ على ذاكرة ماضٍ، لنقصٍ في الوثائق المكتوبة، تلاشى في غياهب الأسطورة. ذلك وضعٌ مشتركٌ في تكوين الخرافات الملحميّة؛ حيث تذوب حقيقة الوقائع في غابر الزّمان، فلا يبقى غير النّقول الشّعريّة، التي صاغتها ذاكرةٌ اجتماعيّةٌ تستمتع باستذكار حكاياتٍ ممتعةٍ من الماضي. فالقُصّاص للعموم، والشّعراء الجوّالون، كانوا ينشرون عبر العالم الإغريقي حكاياتٍ مرويّة أو مُنشدة كانوا يحفظونها عن ظهر قلب، دون أن يروا أنّهم مقيّدون بنصّ مضبوطٍ ضبطاً نهائيّاً. لم يكن يمنعهم شيءٌ بحسب ما لهم من مزاج، وبحسب تنوّع الرّبوع والمستمعين، أن يبالغوا قليلاً، أن يزيدوا أو يُنقصوا، أن يغيّروا بعض الأبيات من بعد مواضعها.

من قصيد ملحميّ إلى آخر يتواصل السّير البطيء للتّقليد الشّفوي، سلسلة الرّجال، وتأليف المقاطع، نبذات من المروءة كان الرّواة المحترفون يعرضونها لمستمعيهم. ولعلّه من غير اللّزوم أن يخمّن المرء بخصوص هويّة أوّل من تبادرت له الفكرة حتى ينشد لفائدة أهل عصره غضب ابن بيلي، أخيليوس، وتبعاته الخطيرة على سِلم العالم؛ مكان هذه المبادرة وعصرها يندثران في ليل الأزمنة، وليس لنا [26] أن نصطنع أيّ فكرة عن الشّكل الذي كان يتّخذه السّرد الأصلي للغضب الأكبر الذي دفع، بتأثير الأهواء المتنافسة، النّاس والأرباب. إنّ **الإلياذة**، وهي مجموع شعري مستقل، قد

اتّخذ شكله في النّصف الثّاني من القرن الثامن ق.م، أمّا **الأوديسة**، فبعد بضعة عقود، في النّصف الأول من القرن السابع لا شكّ. بين الأحداث كما تمّ تصويرها وبين نسبتها الشّعريّة سوف تمرّ خمسة قرون تقريباً. على إثر ذلك، ستفصل مدّة لها الطّول نفسه تقريباً بين ظهور الأثر وبين تثبيت المدوّنة برعاية من الفيلولوجيين الإسكندريين، في عين الشكل الذي بلغتنا به. منذ القرن الثالث ق.م، نصّ هوميروس، الذي تشكّل كي لا يتغيّر (ne varietur)، لم يتحرّك -إن جاز القول- بفضل عمل الضّبط، الذي فرضت جودتُه تقديرَ القرون. فلعلّ أصحاب المكتبة قد حوّلوا نصّاً حيّاً إلى قطعة متحف، وقد تعقّمت إلى الأبد. إنّ المستمعين الشّغوفين للأزمنة العتيقة، الذين يُطربهم نشيد الرّاوية [aède]، والذين كانوا مشاركين في الأمر، قد استُبدلوا بقرّاء نابهين مُحصِّلين، يقلّبون شيئاً باحترام، أو موقعاً أثرياً ليس فيه شيءٌ من الحاضر الآني، نزوره ونحن أحرص النّاس على سلامته.

وإننّا نكاد لا نعرف شيئاً عن تاريخ النّص مُذ وقع تثبيته بالكتابة، في وقتٍ لا يمكن تحديده. لقد عمل الإسكندريّون على مخطوطات اعتنوا بجمعها، ومراجعتها، والمقارنة بينها، وإصلاح بعضها ببعض، ولكنّ حالة هذه النّصوص الأصليّة، وتفاوت مقدارها، أمرٌ لا علم لنا به. وحسب فلوطرخس، فإنّ ليكورغس قد حمل معه من كريت نسخةً من القصائد الهومريّة، ولكن ليكورغس نفسه يظهر من أمره أنّه لم يكن غير وجه أسطوري من التّاريخ الأسطوري لإسبارطة؛ أمّا شهادة فلوطرخس، وهو المؤرخ المجروحة شهادته، فإن قيمتها تقلّ من أجل أنّها تتعلّق بحدثٍ كان قد تلاشى في ليل الأزمنة، ثمانية أو تسعة قرون من قبلُ: هوميروس، ليكورغس، كريت، كائنات خرافيّة، تثير مخيّلة الرّاوي. بعض الشّهادات تدلّ على تلاوات عموميّة للنّصوص الهومريّة في أمكنة مختلفة من العالم الإغريقي انطلاقاً من سنة 600 ق.م. وفي سنة 594 صدر مرسوم أثيني لتنظيم هذه الممارسات، بإجبار الحُفّاظ على أن يقدّموا لمستمعيهم لا مقاطع منفردة، بل

قطعاً مطوّلةً من الأثر الهومري. حسب شهاداتٍ متأخّرةٍ ومشكوكٍ فيها، فإنّ بيزيستراتوس، طاغية أثينا بين سنتي 560 و527 ق.م.، قد بادر إلى لمّ المخطوطات الهومريّة في مجموع متّسق، حيث كان النّص يُتلى، في عهده، في الأعياد الأثينيّة [panathénées]، مرّة كلّ أربع سنوات. ابتداءً من هذا العصر، ظهرت الإحالات على هوميروس، والاقتباسات منه في النصوص الأدبيّة؛ والشّاعر الشّيخ صار له سلطانٌ يُقَرّ به في شأن التّقاليد القوميّة، في الأخلاق والدّين، وفي التّربية؛ بل بلغ الأمر حدّ اتّهام بعض الشّخصيّات بتزوير النّص المعترف به بإشاراتٍ تمجّد مدينتهم أو عائلتهم أو مصالحهم.

إنّ هذه الإشارات المتفرّقة لا تكفي لإشباع فضولنا فيما يتعلّق بتاريخ النّص الهومري. فاليوم يتوافر لدينا 188 مخطوطاً من **الإلياذة**، و76 مخطوطاً من [27] **الأوديسة**، جلّها لاحقة على سنة 1450، وبعضها يرجع إلى القرن الثالث عشر. كلّ هذه النسخ يبدو أنّها صادرة عن الفولغاتا [vulgate] الهلّينستية ذات الأصل الإسكندري(*). يجب أن نضيف إليه نحو 500 شذرة على الرقّ، يرجع أغلبها إلى القرنين الثاني والثالث، بعضها يعود إلى 200 سنة تقريباً ق.م. إنّ هذه النّصوص الأخيرة قريبةٌ من المخطوطات، وأحياناً هي مزيدةٌ بالإضافات والتّكملات[1]. من ذلك يمكن أن نستنتج أنّ القصيد الهومري، من الأصول إلى الإسكندرية، قد عبر فترةً حرجةً، حيث لم يكن النّص محميّاً ضدّ نوائب الدّهر والنّاس. لقد استجمع علماء المتحف الوثائق الموجودة؛ ثمّ جعلوا منها مجموعاً منتظماً، يلقى إلى الأبد إعجاب الأجيال البشريّة على شاكلةٍ نهائيّةٍ. لا شكّ في أنّه سيوجد، خلال القرون، عارفون

(*) عبارة تُستعمل للدلالة على الإنجيل في نسخته اللاتينية، كما سيأتي ذكر ذلك في الفصل الرابع، أمّا في هذا السياق فدلالة اللفظ تُحمل على معنى النص الذي له سلطة مرجعية على ما يليه.

(1) أرقام قدمها السير جون ل. ميرس في كتابه:
John L. Myres, Homer and his critics, éd. Dorothea Gray, London, Routledge and Kegan Paul, 1958, p. 13.

جدد بهوميروس، وفريدريش أوغست فولف، وأقرب إلينا فيكتور بيرار، سيتولّوْن تجديد فهم النصوص في مسائل ذات أهميّة؛ ولكنّ أبحاثهم ستكون قاعدتها اللاّزمة هي الصّيغة التي حقّقها الإسكندريّون، نقطة انطلاق لأفق تاريخي جديد. مثلُ ذلك: أنّ تقسيم القصيدتين إلى 24 نشيداً، كلّ واحدٍ منها يُشار إليه بحرف من حروف الأبجدية، وهو نظام للتّرقيم بسيط وواضح، هو من عمل زينودوتس إن لم يكن من عمل أرسطرخس. قبل تدخّل فيلولوجيي المكتبة، كانت **الإلياذة والأوديسة** مقسّمتين إلى حلقاتٍ تحمل عنواناً دالاً على مضمونها، الأمر الذي لم يكن ليجعل من الدّراسات شأناً يسيراً.

إنّ هذا الإجراء المتّصل بعقلنة أساسيّة، وخارجية في ظاهر الأمر، توحي بما كان الإسكندريّون يعملون. فقد قطعوا الاعتمال الحيّ للتّراث. أمّا في مخازن المكتبة، فإن نُسخ المدوّنة الهومريّة المرتّبة والمستصفاة والموضوعة على شاكلة معقولة، تتّخذ لها موطئ قدم في قلب الفضاء الذّهني الجديد للمتحف، مخزن للأشكال، التي تمّ تثبيتها إلى الأبد، خارج مجرى الزمان، حيث يأتي الناس يستحسنون العمل التحفة، «مثلما هو في ذاته أخيراً، وقد غيرته الأبدية». إنّ المتحف الخيالي للثقافة هو مخزنٌ؛ أي مقبرةٌ، زوّارها، شاؤوا أم أبَوْا، هم من عبدة الموتى.

إنّ المشكل التأويلي يمكن اطّراحه على ضوء هذا الحال. فإنّه أثرٌ حيٌّ ذلك الذي كان يقدّمه لمستمعيه إنشاد الرّاوية، إنّما ينبئ عن نفسه في كلام النّاس أجمعين. يمكن له، وهو عملٌ مفتوحٌ، أن يدافع عن نفسه، أن يصلح نفسه؛ وإن تبقّى بعض الغموض، فإنّ السّارد بمقدوره بيانه بطلبٍ من جمهوره. إنّ اللغة المشتركة تضمن تماسك الجماعة. وإن حدث بعض التغيّر في المعجم، في التّعبير عن الخيال أو عن الفكر، فإنّ السّارد يدرج في نصّه بتقديرٍ ما يرى من التّحسينات الضّروريّة؛ ومهما بلغ من القِدَم فإنّ القصيد سيُستنقذ من الكبَر. ذلك تعديلٌ يصبح من العسر بمكان، إن لم يكن مستحيلاً، مُذ صارت هنالك صيغٌ مكتوبةٌ تتمتّع بسلطة الحرف وبالتّوقير

المتّصل بتراث ثقافي مسجّل في المآثر القوميّة. تمرّ القرون، والنّص المكتوب الذي لا حراك فيه [28] قد صار غير مفهوم أكثر فأكثر. فهو يرجع إلى عصر بائد للّغة ولأعرافها، وهو سياق ذهني وروحي غريب عن فهم الأجيال الجديدة. العتاقة هي زيادةٌ في الفتنة؛ ولكنّها، على مدى طويل، تجعل حجاباً يغشي الدلالات. لن يقول الشّاعر ما كان عليه قوله، أو أنّه لا يجيد قوله، وهو يجازف بإيقاع من يحضره في الخطأ، ولعلّهم ينفرون منه كلّ النّفور.

إنّ تدخّل فلاسفة الإسكندريّة يسوّغه تقادم العصور هذا، الذي يجعل النّصوص العتيقة غير مفهومةٍ. فالإغريقي من القرن الثالث ق.م لا يدرك معنى القصيد مباشرةً، وقد دُوّن كتابةً قبل خمسة قرون. لقد تغيّر العالم، في نصف ألفيّةٍ، وكذا حديث الناس، ونمط معيشتهم. ولا يقتصر الإشكال على فرض شيءٍ من النّظام على الوثائق المتباينة أو المتخالفة كثيراً أو قليلاً؛ يتعلّق الأمر، أيضاً، باستعادة الدّلالات، التي تلاشت في جُرف الزمان. أمّا المسافة بين النص المستعاد، أو المكوَّن، في عتاقة لغته وذهنيّته، وبين كلام الحداثة، فمن شأنها أن تبقى. إن أوّل تقليد مكتوب، قبل العصر الإسكندري، وفي غياب النّقد، قد كان يحنّط معطى حرفيّاً في ضربٍ من الإقبار. وإنّ أخطاء القراءة والتّأويل، وهنات الكتابة، والتّصليحات العشوائيّة، إذ تراكمت عبر الزّمان، كانت تنذر بالإفضاء إلى تشوّه كامل. من الكلمات ما ضاع، ومن الاستعمالات، والتصرّفات ما صار غامضاً، وحتى الأمكنة التي تجري فيها حلقات الملحمة إمّا أنّها قد اختفت في تقلّبات التاريخ والجغرافيا أو صارت مستغلقةً، غير ذات نسبةٍ إلى الفضاء الذّهني لإغريق العصر الهلّينستي. أمّا الشّخصيات التي من درجةٍ ثانيةٍ، والتي يُحيي هديرها المشاهد الملحميّة الكبرى، فقد تلاشى أثرها؛ ولم يعد القرّاء يعرفون هذا من ذاك، ولِمَ يتصرّف على هذا النّحو دون غيره.

في هذا الوضع، افتتح علماء الإسكندريّة المشروع الكبير للفيلولوجيا بوصفها استحضاراً للمعنى. إنّ الأمر لا يتعلّق فحسب، بفضل نقدٍ حصيفٍ،

بضبط نصّ حتّى لا يطرأ عليه التّغيير (ne varietur)؛ إنّما ينبغي أن يُيسَّر للقارئ الإقبال على هذا النصّ، باستعادة السّياق المنسي، والمعطيات التاريخيّة، والمعجميّة، والنحويّة. عملٌ هائلٌ لا يُرجى منه مجدٌ، ما دام يتمثّل في أن يهب المرء حياته لخدمة الغير، بفضل مقتضى محايد هو الوفاء للضّبط الفيلولوجي فقط. إلى هذا الحدّ بحث شيوخ الثّقافة عن المجد في التّفتّق الحرّ لما لهم من عبقريّةٍ. إنّ عمل الفيلولوجيين إنّما ينصبّ على أعمال الآخرين، لفائدة المتأدّبين في الحاضر والمستقبل. وهم يبذلون أنفسهم لحفظ صحّة مصنّفات الشّيوخ، وقد جعلوا أنفسهم خدماً لها بمحض إرادتهم. إنهم نمطٌ جديدٌ من النّاس المتفرّغين لمهمّةٍ جديدةٍ. ففي الإسكندرية تكوّن أنموذج المكتبيّ بما له من الخصوصيّة، النّقيب المُحصّل، الفيلولوجي الجامعي، جميعهم منكبّون على تفجير الرّوح الخفي في ثنايا الحرف.

لقد كان ثمّة في أثينا القرنين الرابع والخامس نوع من المفكّرين من ذوي المزاعم الموسوعيّة، هم السفسطائيّون، كانوا يتباهون بامتلاك علم غزير بكلّ الأشياء التي يمكن معرفتها (de omni re scibili)، يمكن تطبيقه، عند [29] الحاجة، على الدّراسات الهومريّة. إلّا أنّ السّفسطائي كما نتمثّله من خلال الصّور الأدبيّة، التي بقيت لنا عنه، هو مثقّفٌ بهرجٌ، لعوبٌ ودعيٌّ في الأكثر، يجذب النّصوص إليه بدل أن يتفرّغ لخدمتها. ليس له هذا التّواضع المعرفي للبنديكتي المُحصّل في القرن الثامن عشر، الذي نجد لدى علماء الإسكندريّة أوّل أشكاله. العلمُ عندهم غايةٌ في ذاتها، دون أيّ فائدةٍ شخصيّةٍ؛ لا تبدو لهم أيّ مسألة تفصيليّة غير جديرة بالاهتمام؛ إنّ انبعاث المعنى يجب ألا يترك أيّ موضع غامض في الوثيقة المدروسة. كما أنّ الرّسالة التأويليّة تتجلى للمرّة الأولى لدى البحث عن تأويل تامّ، يلغي كلّ مسافةٍ بين الوثيقة وبين القارئ. وهذا التّأويل يُعدّ علماً في ذاته، مجالاً للمعرفة، حدثاً فاصلاً في تاريخ الرّوح البشري.

إنّ أوّل مكتبي مسؤول عن المتحف، زينودوتس الإفسي، تقلّد المنصب

بين سنتي 285 و234 ق.م. تقريباً، تولى تحقيق نص هوميروس وبنداروس، وهي مهمّةٌ نقديّةٌ، وبدايةٌ لأعمال مقبلة. أمّا خليفة زينودوتس، إيراتوستنس القوريني (235-195 ق.م.)، وهو أوّل «فيلولوجي»، فقد اعتنى بترتيب الأدب التقليدي مكاناً وزماناً. على أنّ مشكل التنضيد بقي قائماً: إذ يتعلق الأمر بتوزيع عدد المصنّفات المتوافرة بحسب تنوّع الأمكنة والأزمنة. إنّ إيراتوستنس، كما يقول بفايفر، «ينبغي تكريمه بوصفه المؤسس القديم للكرونولوجيا النقدية»[1]؛ وهو يعتمد على قوائم المنتصرين في الألعاب الأولمبيّة، حتى أنّ أبحاثه ستتواصل مع العلماء النّاشئين. وهو كذلك واضعٌ **لجغرافيا** هي خلاصةٌ لمعطيات متوافرة لتحديد مواقع الأمكنة المذكورة في النّصوص الأدبيّة، انطلاقاً من هوميروس. إنّ تحقيق إحداثيّات الزّمان والمكان من شأنه أن يضمن المرور بين المجال الخرافي والواقع الموضوعي للعالم الحقيقي. وإنّ ذلك لعملٌ عظيم؛ ففي القرن العشرين، أيضاً، سيخصّص فكتور بيرار بحوثاً عظيمةً لتحقيق الطّريق الصّحيح لرحلات أوديسيوس البحريّة.

إنّ خلفاء إيراتوستنس -كاليماخوس، أرسطوفانس البيزنطي (256-180 ق.م.)، ثمّ أرسطرخس (نحو 180-146 ق.م.)- قد طوّروا الدراسة النّسقيّة للنّصوص الأدبيّة، التي جعلوا منها بنحو نهائيّ مجموعاً منتظماً، مسجّلاً في دفتر بطريقة ثابتة ونهائيّة تقريباً، ستفرض نفسها على التّقليد التّربوي لروما ثمّ للغرب. لقد تعدّدت أدوات العمل الفكري. أمّا كبرى النصوص، وقد حُقّقت، فإنّه من الأنسب تيسير قراءتها بفهارس معجميّة واصطلاحيّة، بتعليقات وحواشٍ مجعولة لتيسير التأويل. لقد حرّر أرسطرخس أكثر من 800 كتاب من هذا الصّنف الأخير، منها 48 موضوعة لهوميروس، الأمر الذي ألصق به لقب «الهومري». لقد أسهمت تجديدات تقنيّة كثيرة، ولاسيما منها دليل العلامات، في تيسير القراءة بوساطة مؤشّرات على الحاشية، بعضها،

(1) Rudolf Pfeiffer, History of Classical Scholarship, Oxford, 1968, p. 163.

ممّا عُثر عليه في القرن الثامن عشر في مخطوطاتٍ قديمةٍ، سيكون له إسهام في النّهوض بالدّراسات الهومريّة الحديثة. ويشبه أن يكون أرسطرخس، على الرغم من تشتّت أعماله الهائلة، قد أضاف إلى التأويل النقدي لهوميروس بُعداً [30] جديداً بالتّفطن تحت النصّ المتقبَّل حينها، لوجود طبقات متصلة بالتّكوّن البطيء للقصيدة، وقد أضافت الأجيال المتعاقبة إسهامات متفاوتة القيمة إلى الصّيغة الموجودة من قبلُ. يُنسب إليه، عن خطأ أو عن صواب، الفكرة التي مفادها أنه يجب تأويل هوميروس اعتماداً على هوميروس نفسه. ولكنّ وقت التأويلات الأمثوليّة قد حان؛ فقد بدا أنّ أرسطرخس نفسه، في نهاية حياته، وبتأثير من المدرسة الأفلاطونية المحدثة، قد أظهر شيئاً من المسامحة إزاء هذا الضّرب من القراءة، التي ستتخذ فيما بعد أهمّيةً متزايدةً، ردّاً على محكم العلم الذي كان غالباً في أصل أعمال المتحف.

إنّ التقليد العظيم للمكتبيين قد كمُل مع أرسطرخس، غير أنّ المؤسسة بقيت معقلاً ثقافيّاً للغرب طيلة قرون، وإلى غاية الفتح العربي سنة 641. من سنة 30 ق.م، أصبحت مصر مقاطعةً من مقاطعات الإمبراطورية الرّومانية دون أن ينقطع التقليد الثقافي مع ذلك. فاللاتينية الرومانية تعترف بالتفوّق الهليني، وتقرّ بتبعيّتها له. أمّا العمل الذي أنجزه إسكندريّو العصر الأكبر فقد بقيت سوقه نافقةً، بتوسّطٍ من روما، إلى يوم النّاس هذا. والحقّ أنّ الانقلاب المسيحي لم يستأصل ميراث التّربية (paideia) من الثّقافة القديمة، وقد أقرّ آباء الكنيسة بها، واحتفظوا. وحين محت غزوات المسلمين المجال الإسكندري، فإنّ بعض الأنقاض التي استُنقذت من الغرق قد وفّرت الأسس للعلم الوسيط، انتظاراً للفجر الفيلولوجي الجديد لعصر النهضة(*).

(*) لا يشير المؤلف إلى الحادثة الشهيرة لحرق مكتبة الإسكندرية، الذي يُنسب إلى عمرو بن العاص، إبان الفتح الإسلامي لمصر؛ فالظاهر أنّه في هذه الفترة بل قبلها، لم يبق أثر يذكر لهذا المَعْلم، ولا ما أحاط به من الهالة الأسطورية، كما سيشير إلى ذلك في آخر هذا الفصل، ص [38-39].

لقد تبوأ هوميروس مكانة البطرك للأدب والحكمة التقليديّة؛ وفضلاً عن ذلك، هو يشكّل السّتار الخلفي، المنطلق (terminus a quo) التحكمي، لا يمكن للفضول أن يتطلّع إلى ما دونه، هو حدٌّ كرونولوجيٌّ، عتبةٌ لحدوثٍ ميّزه، للوهلة الأولى، كمال أثر من عيون الآثار، دون أن يمهّد له شيءٌ. من ذلك تلك الهالة السرّية، التي من أفضالها أن يكون العمل البشري وكأنه يجد أصله في أمر همّت به الأرباب. في قلب عالم قديم بدائي وهمجي، ولدى أحداث نحن نجهل تاريخها الحقيقي، الذي حجبته غابةٌ من الخرافات الغامضة، فرضت **الإلياذة والأوديسة** على الأدب العالمي صروحاً بُنيت بغير فطور، لا ترى فيها من تفاوتٍ، كوناً متكاملاً من الصور والمشاعر لاتزال طوال آلاف السنين تحدث العقل والحس عبر الأجيال. ولقد أسهم الإسكندريون مساهمةً كبيرةً في هذا النّجاح الفريد، لكون الأثر الذي نقرؤه اليوم هو ثمرة أعمالهم، وقد استُكمل بنجاعة فائقة جعلتنا لا ندري من كان هوميروس قبل أن يفصلوا الأمر؛ ولقد سدّوا الأفق مرةً ثانيةً خلال القرن الثالث ق.م، بأن أقاموا في ذلك العصر جدار التّقليد.

وقد كان الفيلولوجيون الإسكندريّون، وهم يضعون الدّراسات الهومريّة، يضبطون فقهاً منهجيّاً يتعيّن تطبيقه شيئاً فشيئاً على جماع النصوص المتراكمة في مكتبتهم. ثمّ بعد أن نهضوا لتجميع التراث الإغريقي بحصر المعنى وإنقاذه، قاموا بترتيبه، وجعلوا له حُكماً، واصطنعوا منه ديواناً فرض نفسه في العهود التّالية على الدّراسات الكلاسيكيّة. من بين جميع المصنّفات [31] المتوافرة، كان يتوجّب الفرز، وفصل الأجود عن الأقلّ جودةً، ووضع نظام تفضيلي بين يدي القرّاء، جامعين بين الدّفتر والسّجل. بعد ذلك، صارت مصنّفات كبار المؤلّفين تحظى بطلب مشابه لذلك الذي حظي به هوميروس: تحقيقٌ لنصّ مضبوطٍ ومنقّح اعتماداً على مخطوطاتٍ كثيرةٍ وتعليقاتٍ وحواشٍ ومعاجم ودراسات لدقائق نحويّة، وغير ذلك.

لقد لخّص ريمون كونو هذا المشروع الهائل بقوله: «في ثلاثة قرون،

وفي الميدان الأدبي، اخترع الكلاسيكيون كلّ شيء. في ثلاثة قرون أخرى، حصل للإسكندريين اكتشاف آخر لا يقلّ عبقريّةً عن سابقه: لقد اخترعوا المذهب الكلاسيكي»[1]. ابتدأ عصر المكتبيين حين اكتمل عصر مبدعي الآثار الكبرى. إن ما تعرضه الفيلولوجيا هو خلقٌ ثانٍ، خلقٌ للفنّيات الملائمة لقراءة أعمال الآخرين وتأويلها. فالفيلولوجي هو كاتبٌ عدلٌ، حافظُ المأثور الثقافي، الذي يضمن له التّثبيت والتّصريف والتعهّد. بفضل أبحاثه وأعماله المادّية والذهنيّة، يصير بإمكان النّصوص، المرتّبة والمصنّفة بطريقة عقليّة، أن تصمد وأن تتحدّى مساوئ القراءة والفهم؛ وأمّا القواميس والرّسائل العلميّة فتمكّن من فضّ غوامض المعنى ومغالقه؛ إذ لا يكفي أن نقرأ العلامات والكلمات، بل يجب أن نكون قادرين على صوغ تأويلها التّأويل الصّحيح، بما فيه من التّبعات والمفترضات. إنّ فيلولوجيي عصر النهضة، وأصحاب الجامعات الحديثة، إنّما ينتسبون إلى التّقليد الإسكندري، وهم أوفياء لمقتضى المعرفة المحكمة نفسه.

إنّ في العمل على النّص وضبط التّقنيات التي من شأنه، ما يؤسّس تقليداً فكرياً جديداً. فقبل العصر الإسكندري، وإلى حدّ الذروة الإبداعيّة للعبقريّة الإغريقيّة، تنخرط الآثار الفنيّة انخراطاً مباشراً في الشّعائر اليوميّة للمدينة، وهي تدخل في الاحتفالات المهرجانيّة، وتُعرض في الهواء الطّلق، لإعجاب الجماهير، الذين يُقبلون عليها إقبالاً مباشراً، دون أيّ حاجةٍ إلى التّفسير. إنّ التّراجيديات والكوميديات والتّراتيل والتّلاوات والخُطب، كلّ ذلك ينتمي إلى ثقافة الصّوت الحيّ؛ لقد كان هيرودوتس نفسه يتلو **تواريخه** على حافة الطرقات. فالمؤلف هو مفسّر نفسه؛ وليس كلامه بمنتسبٍ إليه بالأخصّ؛ وهو يردّ إلى تقاليد المدينة ما وهبته إياه. ولعلّه لهذا السّبب -لا شكّ- لن تُطرح المسألة المتعلقة بهويّة شخصيّة هوميروس قبل العصور الحديثة. ما هوميروس

(1) R. Queneau, Histoire des littératures, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, Introduction, p. XV.

إلا اسمٌ أو اسمٌ مستعارٌ يصلح لنسبة القصيد. فالمهمّ ليس هوميروس، بل القصيد.

إنّ تدخّل العلماء الإسكندريين، في عهدٍ كان فيه النّظام الملكي أو الإمبراطوري يحتلّ مكان نظام المدن، وما يحمله من خصوصيّة روحيّة، يوافق ظهور نمطٍ جديدٍ من الثّقافة، ليس فيه شيء من هذه الصّحة الآنيّة والكليّة، التي كانت تتمتّع بها أعمال هوميروس، وهزيودوس، وأخيليوس، وسوفوكليس، أو أرسطوفانس، حينما كانت معروضة أمام الناس لعموم [32] المواطنين. ففي مدينة الكتب لن تبقى إلا أعمالٌ موضوعة بين يدي أولئك الذين يحسنون القراءة. ومن شأن هذه الصفة أن تغيّر عملاً جمهورياً إلى عمل عالمي، لا يقربُه إلّا قليلٌ ممن يستطيع فكّ سَنن النّصوص، التي ينبغي لدلالتها، وقد تناقصت بداهتها أقلّ فأقلّ، أن تتبيّن بشروح المُحصِّلين. بعبارة أخرى، تجلّى في الإسكندريّة، للمرّة الأولى، **الأدب**، الشيء المكتوب، كما يدلّ على ذلك اسمه [في الأصل]. منذ ذلك الحين، انحبست ثقافة الكتاب، وقد فُصلت عن ثقافة الشّارع والسّاحة العامّة، بين جدران المكتبة لتحيا حياتها الخاصّة، بمنأى عن عاديات الزمان، مقصورةً على استعمال الخاصّة من النّاس.

كتب أحد المؤرّخين: «لم يعرف الأدب الإغريقي قطّ، قبل العصر الإسكندري، تكوين جمهور من المتعلّمين. فإلى غاية القرن الرابع كان الأدب جزءاً من حياة المدينة ومن الدّين والصّنائع. إنّه يشغل كامل الشّعب الإغريقي، ويتوجّه إلى من يحبّ الاستماع إليه. إنّه، عند كلّ واحد، المنبع الأصيل لكلّ فكر ولكلّ علم. وهو لا يوجد إلا لتبليغ هذا العلم وهذا الفكر وإعطائهما شكلاً دائماً. (...) ومع العصر الهلينستي سيتمّ تجاوز المنعرج: إذ سوف تظهر، مع جمهور من المتعلّمين، وفي عالم جديد تماماً، بنحو نهائي، جلّ مفهوماتنا الحديثة عن الأدب. فالأمر يخصّ فعلاً، لدى الأدب الإسكندري، كما في عصر نهضتنا، (الأدب)؛ ولا يُخشى من أيٍّ من الأصداء الحديثة

للعبارة أن تتسبّب في التّغليط تسبّباً شنيعاً. فالأمر يتعلق حقّاً بأعمال مجعولة للقراءة وللدّرس لدى جمهور يقظ، أعمال غير ذات صلة بكلّ شروط التّلاوة، والتّمثيل، والتّنفيذ (...)، أعمال تألفت في وسطٍ من الكُتّاب، وهي موجّهة إليهم، وُلدت من تصاريف الحياة في هذا العالم الأدنى، في عمل خلق، محكوم بوعي بوساطة المذاهب أو الأدروجات، لا غرض له إلّا نفسه، بلا انشغال بالتّأثير في نفس الغير، أو في قدر المدينة، وإنّما للرّغبة في تصوير المبادئ فقط، ومحاكاة النماذج الكبرى، أو تطعيمها بالملح والنوادر، وتباهي المرء بعلمه وبراعته وروحه. هاهنا يظهر رجل الآداب ويبذّ غيره...»[1].

إنّ صيرورة النّظام الأدبي تفترض طفرةً في نمط تصريف الأعمال. وإنّ هذه الطّفرة تنطبق بسبيل رَجعي على التّراث الثقافي للماضي؛ فالأعمال القديمة المنقولة إلى حكم المكتوب والمعدّلة، والمشروحة والمسنّنة قد نُزعت عنها طبيعتها الأصليّة، التي وقعت تحت طائلة النّسيان عبر القرون. في وقت كانت فيه الكتابة والقراءة تقنيّات في متناول قلّة من النّاس، فإنّ المجال الأدبي كان مقصوراً على النّخبة؛ وحدهم المُشرَّفون بالثقافة سيكون لهم، منذ ذلك الحين، إقبال على الكنز المستنقذ من الغرق، الذي أُصلح أمره، مع التّكميلات كافّة اللّازمة لفهم المعنى. إنّ «الأدب»، كما تشكّل بهذه المثابة، سيكون من شأنه أن يُفصل عن الحياة اليوميّة فصلاً تامّاً؛ أمّا عامّة النّاس، الذين لا حظّ لهم من التواصل الثقافي، فيجب عليهم [33] إنشاء ميدان شعبي في متناول أولئك الذين هم من غير العارفين؛ فالحكايات والخرافات والأمثال والأغاني تشكّل تقليداً شفوياً جديداً، هو من شأن المحرومين من العلم.

تدلّ صفة كلاسيكي (classicus) في اللاتينية، مأخوذةً بصيغةٍ مصدريّةٍ، على «مواطن من الدّرجة الأولى». أمّا أولوس غليوس، فيطلق تسمية «كاتب

---

(1) Pierre Guillon, Histoire des littératures, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1957, pp. 69-70.

كلاسيكي» (classicus scriptor) على كاتب من الطراز الأول، مثالي، وكلاسيكي. ويمكن لنا أن نعارض هذه الكلمة بالمصدر بروليتاريوس (proletarius): «الذي لا تأخذه الدولة في حسبانها إلا بما له من الأطفال، البروليتاري مواطنٌ فقيرٌ من الطّبقات الدّنيا»؛ أمّا صفةً، فتعني الكلمة نفسها «من هو من السّوقة، غوغائي»[1]. لقد أدخل العصر الإسكندري الصّراع الطبقي إلى الميدان الثقافي. فمباهج الرّوح مقصورة على الأفاضل؛ وأمّا مبدأ الانتقاء فينطبق، بادئ الأمر، على مستخدمي الثقافة، الذين سيحتاجون إلى جواز سفر، إلى توطئة تحصيليّة للإقبال على النّصوص المقدّسة. وهو ينطبق، أيضاً، على الأعمال نفسها التي لا ينطوي جميعها على القيمة نفسها، ولا يمكن تقديمها إلى القرّاء بالقسط. هوميروس، أوّل من حلّ ركبه، هو كذلك الأول وجاهةً؛ سيكون هبةً للدّارسين لآلاف السّنين القادمة في ألق من الإجلال، لم ينطفئ قطّ على الرغم من تجديد الأعراف الثّقافية؛ نجاحٌ يطاول الإعجاز أو الوحي الإلهي.

ما إن اعتُرف بمكانة هوميروس، أول السابقين، حتى وجد مكتبيّو المتحف أنفسهم إزاء ضرورة الاختيار بين مئات الآلاف من المجلدات، التي عُهد بها إليهم. لم يكن يكفي أن تتراكم الآثار، اعتماداً على ميزانية ضخمة وبفضل جهود جامعي المخطوطات المبثوثين في آفاق العالم الغربي. كان يجب، بعد ذلك، أن تكون في متناول المهتمّين وقابلة للاستخدام. أمّا الإشكال الأولي، قبل الصعوبة الخاصة بدراسة النصوص، فهو المتعلق بتصنيف هذه الكتلة الهائلة، التي لا تتيسّر للاستعمال ما دام السّجلّ مفقوداً، وهو الذي ينتظم، بأقصى قدر من العقلانية، الفضاء الذهني للمكتبة. هاهنا تظهر مصاعب كبيرة لا تلك التي هي مادية فحسب، ولكن تلك التي تصدر عن تكنولوجيا معقدة، من أجل أن السجلّ ينبغي أن يوفر في الوقت نفسه دليلاً للمستخدمين. فالترتيب المعتمد بين الآثار يفترض تقسيماً وتصنيفاً للمعرفة،

(1) Définitions du Dictionnaire latin-français de F. Gaffiot.

خارطة إبستمولوجية، مقدّمة ضرورية للعمل الفكري. صعوبة لا سابق لها، تلك التي أفلح علماء الإسكندرية في إيجاد حلول شافية لها؛ وإن هذا الجزء المنهجي من عملهم يضارع في إثارة الإعجاب الأعمال الفيلولوجيّة.

إنّ مشروع التخزين لم يكن يتعلّق فقط بنظام للأشياء، بتنضيد للمجلدات؛ إنّه يفترض فرزاً، واعتماد الأسبقيات بين المؤلفين والأعمال. ولعلّه يحسن التنبيه على الأحسن وعلى الأقلّ جودة، الأمر الذي يسمح باعتماد برنامج للبحوث في النّصوص نفسها، باحتساب السبق لتلك التي لها أكثر قيمة ذاتية. ويشبه أن يكون الواضع لمثل هذا النّوع من العمل كاليماخوس، شاعرٌ أصيل قورينا، نودي إلى العمل في المكتبة عند نهاية القرن الثاني ق. م. ابتداءً من ضرورة [34] اعتماد الدّفتر، بادر بجرد مسرد نقدي للأدب الإغريقي، ذاكراً أهمّ المؤلفين، مع بضع إشارات بيوغرافية وقائمة بأعمالهم. جردٌ بعد ممات؛ فكاليماخوس، الشّاعر المُجزل، لا يرى في نفسه غير تابع؛ لقد ولّى عصر كبراء الرجال؛ والأوْلى جمعهم في معبد الأرباب، مزاراً لمن هو من اللاحقين معترفٌ شكورٌ.

يسمي كاليماخوس [فهرستاً] (pinakes) لوحات التّصنيف التي اعتنى بتسطيرها. وهي ذات أهمية قصوى في تاريخ الثقافة؛ فبانتقاء المؤلفين الذين من الطبقة الأولى وُضعت أسس الثقافة الكلاسيكية، مثلما تُعلّم في المدارس إلى الجيل الصّاعد. أمّا تقليد الآداب الجميلة فيبقى هو المقرّر التعليمي للمعاهد إلى غاية بداية القرن العشرين. مؤلفون مأساويون وكوميديون، خطباء، شعراء ملحميّون وغنائيّون، مؤرّخون، أطباء مسجّلون على لوحات القانون الثقافي، الذي كاد يبلغ 120 كتاباً مختلفاً في التصنيفات. «للمرة الأولى في التاريخ، جعل [فهرستُ] (pinakes) كاليماخوس في المتناول أعظم كنوز الأدب، بفضل تقسيم الأعمال الشعرية والنثرية إلى أصناف مختارة بعناية، وبفضل اعتماد قوائم للمؤلفين حسب التّرتيب الأبجدي. (...) ذلك هو الشّوق الغامر لاستنقاذ التراث الأدبي الكامل للماضي من النّسيان،

ولضمان تملّك دائم وفعال لكلّ العصور المقبلة أمكن له أن يحرّك الهمّة والصّبر اللّازم لهذا الجهد العظيم. (...) الآن، وللمرة الأولى، نكتشف علماً أدبياً شاسعاً مجموعاً لحساب التقليد الأدبي عينه؛ أي لأجل آثار تكتب في العصر الحاضر، وكذلك لأجل صون أعمال كتبت في عصور سابقة وفهمها. ذلك هو الفنّ الجديد المستقلّ للعلم الأدبي (scholarship)»[(1)].

سوف يستكمل أرسطوفانس البيزنطي عمل كاليماخوس، مضطلعاً بذلك من سنة 195 إلى 180 ق.م. تقريباً، وهو المحقق الكبير للأعمال، ومصنف أمّهات النصوص الشعرية، بحسب الأجناس الملحمية والغنائية والدرامية. فالمكتبي، في عنايته بالنصوص التي من اختصاصه، يتحول إلى ناقد أدبي، يصطنع لنفسه معجماً فنّيّاً مطوّعاً مثلاً، لدراسة الوزن والعروض. زد على ذلك أنّ ممارسة التّحليل النّحوي سيضبط سَننها تلميذٌ للناقد أرسطرخس، هو ديونيزوس النحوي، لدى نهاية القرن الثاني ق.م. إنّ الرسالة الصغيرة لديونيزوس، وقد نجت من غرق الثقافة القديمة، بعنوان **فن النحو** (Ars grammatica)، وهي واحدة من عيون النصوص في التحصيل الوسيط، دليلٌ لدراسة اللغة، وتمحيص أجزاء الخطاب؛ سيتيسّر أمر تأويلها، ولاسيما في مجال الشعر.

إنّ مجموع هذه الأعمال العالمة، التي استمرت لقرون دون انقطاع، تفضي إلى رسم جرد أدبي للثقافة الإغريقية الكلاسيكية. بعد ذلك، سيكتفي خلفاء المكتبيين الكبار بتصريف رأس المال الذي نقله الآباء المؤسّسون. [35] والفيلولوجيا المقبلة برمتها إنّما تصدر عن هذا العمل النموذجي، الذي كان من محصولاته الأهم اعتماد قائمة للمؤلفين الكبار للفترة الهلينستية، بالنظر إلى تخصصهم. كلٌّ إلا ولهُ مقامٌ معلومٌ: ففي رأس القائمة نجد هوميروس، الذي يفتتح صنف الشّعراء الملحميين، يتبعه هزيودوس. ثمّ يلي ذلك الشعراء

---

(1) Rudolf Pfeiffer, History of Classical Scholarship, op. cit., p. 133-134.

الهجاؤون، يتبعهم المأساويون يشكلون الثالوث المعروف: أخيليوس، سوفوكليس، أوريبيدس. أمّا المؤلفون الكوميديون فيتفرقون بحسب انتمائهم إلى الكوميديا القديمة، مثل أرسطوفانس، وإلى الكوميديا الوسطى والجديدة، التي يمثلها ميناندروس. إن الأصناف التالية تمكّن من إحصاء الشعراء الزهاد والشعراء الغنائيين، يليهم أصحاب النثر، ومن بينهم المؤرخون، وشيوخهم: هيرودوتس، وثوكيديدس، وكسينوفون. وأخيراً، الخطباء ورئيسهم ديموستنس، يحيط به أعلامٌ صغارٌ من أصحاب البلاغة الأثينية[1].

قائمة الشرف هذه تتضمّن أسماء كلّ المؤلفين، الذين بقوا «كلاسيكيين» إلى أيّامنا هذه. كل مراجعنا الحاليّة موجودة فيها يحيط بها بعض الأسماء الغامضة، التي لم تبلغ إلينا أعمالها. إنّ مكتبة الإسكندرية والمتحف لم يقدرا على مقاومة صروف الدّهر؛ وقد أتت الحرائق على حرم ربّات الفنون، وتعرّضت للنّهب منذ العصر الرّوماني؛ أما التعصّب المسيحي ونظيره الإسلامي فقد أكملا عمل المحاربين. إنّ مدة حياة ورق البردي المصري ليست أبدية؛ كثيرة هي المخطوطات التي جاء أجلها. ومن بين مئات الآلاف من المطويات التي تكدّست في المكتبة، لم يبلغنا منها شيء. بعض الأجزاء فقط أفلتت مصادفةً، حفظتها احتياجات غير لائقة، كأن نجد بالمناسبة صفحة من مخطوط ثمين، وقد أدمجت في تركيبة غلاف، أو أن تستعمل كذلك لتغطية علبة من المربّى...

على أنّ أثر الإسكندرية قد نجا في قسط كبير منه؛ فالنسخ، التي نقلت ونُشِرت في العالم اليوناني-الروماني، نسخٌ هي نفسها منسوخة على مرّ الزمان، قد حفظت جزءاً لا بأس فيه من عمل الفيلولوجيين الهلينستيين. أمّا أقدم المخطوطات، التي نتوافر عليها، فهي لاحقة بعشرة أو خمسة عشر قرناً

---

(1) بخصوص هذه القائمة، راجع:
Alfred Guderman, Grundriss der Geschichte der klassischen Philologie, 2. Auflage, Leipzig, Berlin, Teubner, 1909, pp. 40-44.

على العصر الزاهر للمتحف؛ ولكنّ أمانة النُّسّاخ، المضمونة دينياً إلى حد ورشات الأديرة في العصر الوسيط، هي التي أنقذت تراث المذهب الكلاسيكي من الاندثار. ضاع كثير من المؤلفين، وضاعت أعمالهم، ممّن هم دون شكّ من غير المرموقين: أمّا كبار الشيوخ، فكثير من أعمالهم فقدناها لا نعرف منها غير أسمائها وبعض التّفصيلات المختصرة، مدوّنة في مقاطع من سجلّات، أو اقتُبست منها شواهد في أعمال لاحقة. كان على الفيلولوجيا الحديثة أن تحتذي منوال الأركيولوجيين، الذين يبحثون عن أصغر بقايا لنَصْبٍ أو لخزفٍ، حتى يحاولوا، انطلاقاً منه، أن يعيدوا بالفكر تأليف رسم لمجموع اندثر إلى الأبد. لقد كان علماء الإسكندرية مؤسسين للثقافة الغربية، أول المعلمين الذين [36] سيخلفهم بلغاء روما، ثم بعد ذلك بكثير أساتذة المعاهد اليسوعيّة، الحافظون لحسّ فكري وجمالي تلاشى اليوم مع انهيار الإنسانيات الكلاسيكية. أما المصلحون في علم التربية، وبعد أن مسحوا كلّ أثر لهذا البرنامج الألفي، فلم يكونوا ليجدوا في أنفسهم القدرة على تعويضه بأيٍّ كان، الأمر الذي يفسّر الانحلال المعمّم للوجه البشري في الهمجيّة المعاصرة.

كان الإغريق يطلقون اسم (κανων) على آلة للقيس، مسطرةٍ خشبيّةٍ مثلاً. ولقد توسّع معنى كلمة **قانون** (Canon)، بعد ذلك، ليصير أنموذجاً أو منوالاً مرجعيّاً، كالقاعدة النحوية مثلاً. وأخيراً، أطلق كنتيليان، مُنظّر البلاغة اللاتينيّة المطبّقة على البيداغوجيا، هذا الاسم على قائمة نمطيّة للمؤلفين ذوي القيمة المرجعية، أنجزها علماء الإسكندريّة. وإنّ هذه المبادرة للشيخ الروماني، في العصر الجميل للقرن الأول بعد الميلاد، لتشهدُ على الاستمرار الثقافي، من أثينا إلى روما، بتوسّط من الإسكندرية. إلى ذلك يمكن أن نوسع معنى الكلمة؛ فالقانون الإسكندري لا يعني جرداً لإبداعات أدبية فحسب؛ بل يتطلّب عقيدة جمالية وروحية، مثالاً لقيم مكوّنة لحضور في العالم. أما سجل المكتبة فيفترض صناعة فكرية، عالماً ذهنياً له بنيات محددة بوضوح، من

أجل تحقيق المعنى وحفظه. في الوقت نفسه، يتشكّل صنفٌ من النّاس، هو المتأدّب صاحب العلم الأدبي، الذي يهب حياته لخدمة مثال بعينه، هو الذي سيعطيه اللاتين اسم (humaniores litterae)؛ أي الآداب التي تضمن تنامي إنسانيّة الإنسان. إنّ جملة المنهجيات تفترض نسقاً من القيم، تصوّراً جامعاً للمصير البشري، رسالةً؛ ذلك أنّ حقيقة النّص من حقيقة الإنسان، وهي تفترض التزاماً للعالِم ببحثه، لقاءً مباشراً بين المؤلف، الذي توفي منذ زمان بعيد، وبين قارئه الجهبذ، الذي يتفرغ لإحياء جماع الدلالات المنسية منذ وقت طويل. والفيلولوجي، في شغفه التّحصيلي، إنّما يتدخّل كأنّه مبدع ثانٍ، دون تفانيه سيكون المؤلّف الأول في عداد المفقودين إلى الأبد.

إنّ متحف الإسكندرية، أوّل معقل ثقافي للغرب، قد ضمن حفظ الوثائق الرئيسة لـ«المعجزة الإغريقيّة»، هوميروس، هزيودوس، وميراث أثينا. فضلاً عن هذه الصّيانة للكتب المقدسة للفترة الكلاسيكية، اضطلعت الإسكندرية بدور حاسم في تكوين النّصوص المقدسة للتراث اليهودي-المسيحي ونقلها. إنّ الملك بطليموس المنقذ (322-285 ق.م.)، مؤسّس المتحف نفسه، هو الذي تصوّر مشروع ترجمة الكتاب العبراني إلى اللغة اليونانية، في مدينةٍ كانت تعيش فيها طائفة من اليهود نشيطة ومتعلّمة. لقد كان على المشروع أن يُنجَز في ظلّ الحاكم اللاحق، بطليموس الثاني فيلادلفوس (285-243 ق.م.). ذلك هو أصل ما يُعرف بنسخة السّبعينية [Septante]؛ لأنها، حسب الحكاية الرائجة، قد أتمّها على أحسن وجه 70 حكيماً يهودياً مقابل عمل 70 يوماً، الأمر الذي يمثّل عملاً قياسيّاً خارقاً للمعتاد، حتى وإن لم يكن الأمر يتعلق، في مقام أوّل، بغير الأسفار الخمسة؛ إذ لم يتيسّر لبقيّة النص المقدّس أن تترجم إلا في زمن لاحق.

إنّ عمل علماء المتحف، وعمل أحبار الإسكندريّة، وهي مشاريعٌ متوازيةٌ تمّت في مدينةٍ واحدةٍ، ليس بمقدورها [37] أن تتّقي تأثير بعضها في بعض؛ فالفيلولوجيا الدّنيويّة، والفيلولوجيا المقدّسة، تطورتا جنباً إلى جنب،

بإيعاز من حكّام متحرّرين، في وسطٍ من توتّر روحي وفكري شديد. أمّا التّرجمة من العبرانية إلى اليونانية فلا تُختزل في عمل تحصيل أو وراقةٍ؛ بل هي تعني التّواصل القائم بين الهلّينستيّة واليهوديّة، الذي صارت وثائقه متاحةً لأفهام الجميع، وهي التي كانت متحصّنةً إلى هذا الحدّ خارجها، بمنأى عن حماية لسان أجنبي عسير. هذا التواشج بين تقليدين ثقافيين كبيرين قد دفع إلى إغناء التّحصيل الإغريقي بالمواقف الذهنية التي للأحبار التّلموديين، الضالعين في تأويل كتبهم، مثلما أنّ التّلموديين والقبّاليين العبرانيين كانوا يعمّقون فهمهم المخصوص للكتب المقدّسة بفضل مصادر فيلولوجيا المتحف. تلاقحٌ متبادلٌ كان له أن أسهم في تجديد ثقافي عظيم الأهمّية، في فترةٍ اعتمل فيها في الشّرق الأدنى مناخ من التّديّن سينطوي في داخله على الإنجيل وقد حصحص بُشرى اليهودي يسُوع. إنّ النّصوص النّهائيّة للعهد الجديد للمسيحيين بلغت إلينا في تدوينها اليوناني؛ وهي تكرس ضخّ شيءٍ من الهلينستية في مبدأ القداسة اليهودي-المسيحي، بفضل تعايش عُقد في الإسكندرية، وقد بلغت قرنين أو ثلاثة.

ستكون الإسكندرية مهداً لروحانيّةٍ ينعقد فيها هذا التلاقح المتبادل بين اللوغوس الإغريقي وبين الحكمة العبرانية. إنّ فيلون اليهودي (20 ق.م - 45 بعد الميلاد)، المعاصر للمسيح، واحدٌ من الشّهود الأبرز على هذا الفهم الجديد الذي سيجد بعد ظهور المسيحيّة ممثلين جداً، في الإسكندرية بالذات، يجسدهم آباء الكنيسة مثل كليمنس وأوريجانوس في القرنين الثاني والثالث. ففي رأي هؤلاء الشيوخ الروحيين، يُعدّ نصّ السبعينية، الذي نقله اليهود إلى المسيحيين، هو المرجع. أمّا تأويل النّصوص فهو قاعدة المذهب الديني. كذلك ظهرت تأثيراتٌ جديدةٌ؛ ففيلون أظهر اهتماماً بتعاليم الرّواقيين؛ ثمّ صارت الإسكندرية مركز إشعاع للأفلاطونيّة المحدثة.

إنّ شرح النصوص الكتابية قد تطوّر بالتّساوق مع تأويل الكتابات الدنيوية للعصر الكلاسيكي؛ فالكتاب، مُذ نُقل من العبرانية إلى اليونانية، صار

يقتضي بيانات وتعليقات، صناعة ينبغي لها أن تستلهم من تلك التي وضعها العارفون بالأدب. فالشّرح المقدّس والفيلولوجيا الكلاسيكية لهما أصولٌ مشتركةٌ، وفي الجزء الأغلب يطرحان الإشكال نفسه. بعد ألفي سنة من عصر المؤسّسين، سيعمل شلايرماخر، الأصل الجديد لهذا الفنّ، جمعاً بين مجال الكتب المقدسة للمسيحية وبين مجال النصوص المقدسة للمذهب الكلاسيكي. ومن غرائب الأمور أنّ كلمة قانون، التي استعملت للدلالة على القائمة النمطية للمؤلفين الكلاسيكيين المعتمدة في الإسكندرية، تنطبق أيضاً على منتخبات النصوص، التي تكوّن العهدين القديم والجديد. أما بخصوص هذه المسألة الأخيرة، فثمّة جدلٌ واسعٌ بين مختلف أفرع التقليد اليهودي-المسيحي لتحديد صفة هذا الكتاب، أو ذاك، بالنظر إلى معايير تاريخيّة وفيلولوجيّة وتأويليّة في المقام الأخير.

إنّ علماء المتحف هم، أيضاً، مسؤولون عن تكوين [38] المدونة الإبُقراطيّة، أساس التراث الطبي للغرب. هاهنا أيضاً يظهر أنّ الأمر في المقام الأول من طبيعة ببليوغرافية. فلقد تلقى المتحف -لا شك- جملةً من الأعمال الطبّية، اقتُنيت من طبيب من كوس؛ بعد ذلك، حقق المختصّون هذه النّصوص ودرسوها، حتى جعلوا منها مجموعاً وضعوه باسم مؤلف مفترض، شُرّع له كشيخ رئيس للأطبّاء إلى يوم النّاس هذا. أمّا المؤلفون المجهولون لهذه الخلاصة من الممارسة، ومن النظرية الطبية اليونانية في العصر الكلاسيكي، فقد تركت مكانها للبطل الرمز إبقراط، صاحب المدونة التي تحمل اسمه، مثلما أنّ هوميروس هو صاحب المدونة الهومرية، وموسى صاحب الأسفار الخمسة. إنّ التشابه في الطرائق يثير عملاً ذهنيّاً لا يتغيّر في مقاربة النصوص، كرّسه التوقير نفسه إزاء الآثار الكبرى للعبقرية الإنسانية. ذلك أنّ إبقراط، الذي نقرؤه اليوم، ليس هو الذي ضبط الإسكندريون قواعده، مثلما أنّ نصوصنا الكلاسيكية وعهدنا القديم قد تأتّت مباشرةً من الأعمال التي أُنجزت في الحاضرة المصريّة.

ويشبه أن يكون القرنان الأولان للمتحف عصراً ذهبيّاً، لم يبقَ بعده عند ورثة تقليد ابتدع هذا الابتداع غير السّهر على حفظه، دون زيادة شيءٍ يذكر إلى الكنز الذي جمعه المكتبيّون الأوائل. سرعان ما ستظهر الطفرة المسيحية للثقافة، وقد سبقها تغيير شامل في الذّهنية؛ أمّا التنوير (Aufklärung) الإسكندري، بما فيه من روح الإيجاب النقدي، فقد تراجع مع العودة القوية للتقاليد الشرقية. فالاتجاه العلمي للفكر صار يقابله موقفٌ ديني مأخوذٌ بأسطورة الكون مثلما تتداولها الإيحاءات الآتية من الشرق[1]. إنّ أنموذجاً جديداً للمعرفة يفرض نفسه على نظيره الذي ساد إلى هذا الحد: الأنموذج الفلكي الحيوي، بوصفه ترتيباً لنظام العالم، لا يخلو من معقولية، ولكنه يتحالف مع الأمشاج الأسطورية الآتية من غابر الأزمان؛ فالفلك الحيوي والخيمياء يعرضان ضرباً جديداً من تفسير الإنسان والعالم. لم يعد العلم غاية في ذاته؛ بل صار الانشغال بالخلاص إصراً تنوء بحمله طرائق الفكر.

في هذا الجوّ المحموم، ستظهر المسيحية، ولسوف يضعها إلهامها الأول قبالة الثقافة والعادات القديمة المتّهمة بالتحالف مع أشباه أرباب الوثنيّة. وعلى قدر رسوخ الإيمان الجديد، اشتدّ التوتّر بين أتباعه وبين القائمين على الحرم القديم لربّات الفنون، وقد أفضى الصراع إلى حرب مفتوحة. وما إن صارت المسيحيّة ديناً للدّولة، حتى هُدمت الأبنية القديمة؛ وأقيمت مكانها كنيسة ودير، تحت حكم ثيودوسيوس الأول سنة 391. بقيت ذكرى الرّاهبة الوثنيّة هيباتيا (370-415)، وهي رياضية متفرّغة لخدمة المؤسسة القديمة، نكّل بها الغوغاء. حتى قبل الغزو العربي سنة 642، لم تعد المكتبة المركز المتألق للتراث [39] الثقافي. فالبساطة والتنجيم وإتيان المعجزات والسَّحَرة والشعائر الشرقية قبل ذلك، ثم الإيمان المسيحي المنتصر، كلّ ذلك قضى بالموت لزمن طويل على الفنون العقلية للفيلولوجيا.

(1) كتب الأب فاستوجيار تاريخ هذه الحركة الفكرية في عمله الكبير:
Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, 3 vol., Gabalda, 1949 sq.

إنّ الإله هرمس، الذي أُوكِلت إليه مهمّة التّواصل بين الكائنات الإلهيّة والناس، ليس مجرّد متحدّث حاملٍ لبلاغ هو غريب عنه. فالظاهر أنه يضع حائلاً في الصلة التي هي موكولة إليه؛ وحتى يبلغ منقلباً من النقيض إلى النقيض، يقطع الوسيط حبل المعقولية، ويصبح شيخاً **للمذهب الباطني** [hermétisme]، للمعرفة المؤجلة، المرفوضة أو الممتنعة. إنّ صورة هرمس المثلث بالعظمة(*) تهيمن على العصر الجديد للمعرفة. فغرض صفاء المعنى يقابله الإغماض. والبداهة ليست معطاةً في البدء بلا أيّ مقابل، أو بالأحرى إن كان لها أن تُعطى، فإنها ستضيع بعد ذلك بخطأ من المتلقّين، عن غفلة منهم ومعصية. إن الحقيقة المحتجبة ينبغي لها أن تُستكشف بفعل رياضة طويلة وشاقة. وسوف تكون الإسكندرية واحدةً من معاقل **العرفان** [gnose]، نقلةً صوفية لطرائق المعرفة، وقد انقلبت إلى سلوك. إن تعليم العرفان هو تحدّ للمعقولية الأولى؛ وهو يحيل على قراءة ثانية، أو ثالثة، هي من شأن الأصفياء. أمّا البلاغ، فلا يقول ما يقول؛ والمعنى الحقيقي يغوص في لعبة مرايا، ومدارات تنفذ إلى غيابات اللّاعلم الإلهي.

أمّا الوثنيّون والمسيحيّون الفلاسفة واللّاهوتيّون، فسيُفتنون بهذه الأغوار السّحيقة للّاتناهي الإلهي. والمثال التّأويلي للمعقوليّة النقديّة سيُمحى أمام مزايا معقوليةٍ هي التي ستفتح، وراء جمود المحصّلين، سُبل النّجاة للنّفس، وقد تحرّرت من أوزار الحياة الدّنيا وعبوديتها بتجرّد المعنى.

(*) وقد سمته المصادر العربية هرمس المثلث بالنعمة، أو هرمس الهرامسة، وعده بعض المؤرخين في مقام النبوة من الموحدين من أمة اليونان: «وكانت ملوك اليونانيين، ومن ملك بعدهم من الروم مختلفة فطائفة منهم على دين الصابئين وكانوا يسمون الحنفاء، وهم الذين يقرون ويعترفون بخالق، ويزعمون أنّ لهم نبياً مثل أوراني، وعابيديميون، وهرمس المثلث بالنعمة، ويقال إنّه إدريس النبي. وهو أول من خط بالقلم وعلم علم النجوم، ويقولون في الخالق جل وعز على قول هرمس. أما أن يُعقل فعسُر، وأما أن يُنطق به فلا يمكن، وأن الله علة العلل المكون للعالم جملةً واحدةً». اليعقوبي، التاريخ، ج.1, نشرة ليدن، بريل، 1883، ص166.

الفصل الثاني

ظهور التأويلية اليهودية المسيحية

في الإسكندريّة نفسها افتُتح عصر جديد للتأويلية على مشارف العهد المسيحي، نحو قرن قبل يسوع التاريخي، بما أمكن من إعطاء مثل هذه التدقيقات لمّا يُوضَع تطوّر الذهنيات موضع سؤال. فالأمر يتعلق هاهنا بظاهرة ذات مدى بعيد ليس من الممكن أن نحدّد معالم ديمومتها بدقّة. وإنّ ظهور المسيحية ليس مسؤولاً عن الطفرة، التي كانت تعلن عن نفسها من قبل دعوة نبيّ القدس اليهودي. أمّا النجاح المفاجئ لهذه الدعوة، خارج الجماعات اليهودية بالذات، فيسوّغه وجود مناخ عام من الانتظار الأخروي؛ فالاتجاهات الذهنية الجديدة، والحس الفكري، الذي اختلطت بفعله الحدود بين الطبيعي وما فوق الطبيعي، قد يسّرت لكثير من العقول الإقبال على التعليم اليهودي-المسيحي، على الرغم من القطيعة التي كان يقتضيها عن الوثنية التقليدية.

ينبغي ألا نتوهّم تعارضاً مباشراً بين الوثنيّة وبين المسيحيّة. ففي الدّعوة إلى الإيمان الجديد الموجّهة إلى الأمم من الأغراب عن التّقليد اليهودي، كانت القيم تُتّبع من قبَل توافقها مع بضعة مقتضيات للحظة الروحية، من غير الممكن الإيفاء بها بوسائل الأسطورة الرسمية. فأرباب هوميروس، وهزيودوس، وأخيليوس قد عاشت زمانها؛ ومع تعاقب القرون، تظهر كأشياء أثرية؛ إذ تحمل علامة عالم ولّى واندثر، وهي المرتبطة بالبنيات

الزراعية، بأشغال الحقول من العصور الخوالي، ثمّ بحضارة المدن، التي كلّ واحدة منها تحتفل بنفسها بتمجيد شيوخها المقدسين بشعائر احتفالية من شأنها أن تستحضر الجمع المدني.

انكفأ هذا العالم حين أسس مشروع الإسكندرية نظاماً جديداً ذا آفاق رحبة، حدود المدن التقليدية لا تخطّ ضمنه غير ترسيمات إدارية لا وزن لها في حقيقة الأمر. أمّا قانون الإمبراطورية، الذي امتدّ إلى حدّ التخوم الخرافية للهند، فيذكر نظاماً جديداً، تحت لواء الكونية الإنسانية. ليس الإسكندر استراتيجيّاً عبقرياً بطلاً للحرب فحسب؛ بل هو بطلٌ للسلم أيضاً، فاعلٌ مدركٌ [41] للوحدة الفكرية والروحية، بدائلها عليها أن تكون كلّ الإسكندريات، التي أقيمت على طرق الملحمة، إلى تخوم آسيا الوسطى، وأنهار الهند. إن بقيت إسكندرية واحدة، فقد وجد منها أكثر من عشرين: إنّ مجد الإسكندرية الباقية الوحيدة وظيفتُها كحاضرة للثقافة الهلينية الكونية، يظهر وكأنّه تكريم مناسب لذكرى البطل المؤسس.

أما وقد غيّر العالم ميزانه، فإنّه لا يمكن أن يرضى بآلهة كأنها من عمال المقاطعات، وهي إذ تنقل إلى السماء خصومات أهل الأرض تتبادل فيما بينها من الصداقة والمودة ما لا يغتفر من تلة إلى تلة مجاورة. يرسم الإنسان صورته في آلهته، كما يقول شيلر. وإن كانت الأسماء العتيقة للآلهة تبقى، فإنّ الدلالات تتغيّر، أمّا الأرباب فيجب عليها، حينئذٍ، أن تتولى التدبير الروحي لعالم لم يكونوا ملزمين به في زمن هوميروس وهزيودوس. إنّ تكوين إمبراطوريات موحّدة على أرض البشر ينبغي أن يقابله فتح كليّ للسماء. وإن كان الإمبراطور إمبراطوراً للجميع، فالأرباب، أيضاً، ينبغي أن يكونوا أرباباً للناس أجمعين؛ يجب أن تمتدّ عنايتهم إلى كون موحد يعمّه السلم.

إنّ المُزارع الأثيني أو الراعي الطيبي كانا يستفيدان من معاملة مباشرة ومعتادة مع الآلهة الحامية لضيعته، مع حوريات النّوافير، وآلهة المحاصيل، والبرق والمطر. لن يكون الحال على ما هو عليه حين يغير المعنى الديني من

ميزانه ويصّاعد، حتى يغنم فتحاً عظيماً إلى أعالي التجريد. فالكاهن القائم على العبادات والشعائر يرى شأنه وقد تناقص أمام شأن المفسرين الجدد، الذين يعيدون ترتيب الفضاء الميتافيزيقي الديني اعتماداً على معايير كونية. والفلاسفة الكلاسيكيون معاصرون لانحطاط المدينة. أمّا الأب سقراط، فسيكون هو نفسه ضحية للمناصرين للخصوصية الدينية الذين خاضوا ضد كلّ تجديد صراعاً لتأجيله بلا فائدة 399 ق.م. كذلك أفلاطون وأرسطو ينتسبان من قبلُ إلى العالم الفكري الجديد. إنّ أرسطو، وهو مؤدب الإسكندر، قد وجد أنّ عبقريته قد زاوجت، بنحوٍ من الأنحاء، عبقرية فاتح الدنيا. ولعلّه تناظرٌ وهمي، ولكنّ الموسوعي، الذي حكم بالفكر عالم المعرفة، صار ندّاً للبطل الذي مدّ حكمه إلى حدود العالم المعروف. في هذا القصد العظيم عينه لتملك الكلّ يُفهم، من جانب خليفة الإسكندر، إنشاء متحف الإسكندرية، الذي كانت غايته تجميع ثروات المعرفة وإحصاءها. مشروعٌ إمبراطوريٌّ أنجزته السّلالة الحاكمة المصرية إنجازاً عظيماً.

لقد عثر فاستوجيار على واحد من المحاور الكبرى لهذا المسار التوحيدي من خلال دراسة أصول مفهوم **ثيولوجيا**، الذي استعمله، في المقام الأول، أفلاطون، وأرسطو، بفضل مناسبة ليست من المصادفة في شيء. فاللفظ المولّد إنما يستجيب لمقتضى فكر يسعى إلى أن يحلّ في نظام المعجم. فإلى هذا الحد لم يكن الأمر يدعو إلى لفظ خاص للدلالة على خطاب نتحدّث فيه عن الآلهة بإجمال. وحين اقترح أفلاطون اللفظ، فإنّه لا يزال يعني أرباب الأسطورة التقليدية؛ «إلى هذا الحدّ، إن الشعراء هم الذين كانوا يتحدثون عن الأرباب، أمّا العلماء فكانوا يتحدثون عن الأشياء السماوية، التي لم يكن يُنظر إليها بعدُ بوصفها إلهية، أو، في أقل الأحوال، لم تكن [42] كذلك بالمعنى نفسه الذي لأرباب الناس، أرباب الأولمب». لقد حدث انتقال للمعنى في زمن أرسطو؛ «فإن دراسة العالم والأشياء السماوية هي التي يقال عنها إنها **ثيولوجيا**». والأمر لم يعد يتعلق بالخرافة التقليدية للأرباب والأبطال. «فقد تغير

الموضوع الإلهي: إذ لم يعد هذا الموضوع الأرباب المتشبهة بالناس، الذين كان الشعراء يُخرّفون بشأنهم، ولكن الكون بعينه، والأجرام السماوية (meteora)؛ أي أفلاك السماء. بعبارة أخرى، **الميتيورولوجيا**، التي كانت تُعدّ في السابق رجساً، هي الآن **الثيولوجيا** بامتياز»[1].

ينطوي المعنى الديني الجديد على الأرض والسماء في الإيقاع الإلهي نفسه لعلم الحياة الفلكي. **فالعلم** (logie) في **علم اللاهوت** (théologie) يضيف معقولية إلى الاقتصاد المقدّس للكون، الذي يحكم أيضاً أقدار الناس. «بهذه المثابة صار القول الأسطوري في الأرباب (theologia) علماً الآن، أو فلسفةً موضوعها الموجود الإلهي (المعرفة الإلهية théologikè épistémè، أو الفلسفة philosophia)، وهذا العلم الإلهي، بالمعنى الحديث للفظ، إنما يتعلق رأساً بالأسباب الساكنة وغير المادية لهذه الموجودات الإلهية المنظورة التي هي الأفلاك. (...) حينئذ إنّ اللاهوت العلمي له استحقاق إلى جانب اللاهوت الأسطوري أو **الميثولوجيا**»[2]. إنّ الآلهة الملموسة للمعبد الشعبي لن تندثر مع ذلك، ولا ما كان التراث يعطيه عنها من الهوية والإخبار. إلى جانب ذلك فهي عند الشيوخ الفقهاء قد استعيدت وأدمجت في تمثل جملي لعمل الكون كأنه كائن مقدس كبير، تجري في داخله إيقاعات متساوقة للإلهي وللبشري.

إنّ هذا الاستنظام للكون الروحي يتقاطع مع مسار الدراسات، التي تجري في متحف الإسكندرية، مركز الثقافة. فتجديد القيم يبرّر الانقطاع الظاهر لتقدّم الدراسات الأدبية بعد العصر الذهبي لكبار المكتبيين. والأفق التأويلي يجب عليه استقبال الأشكال الجديدة من الفكر. أمّا القارئ في العصور اللاحقة، فينبغي عليه أن يتعهّد بنقل النص من الفضاء الذهني

(1) Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, op. cit. ; t. II : Le Dieu cosmique, p. 598.

(2) المرجع نفسه، ص600- 601.

للمصنّف إلى فضاء القارئ. إنما التأويل توسط، والعملية يتعين استئنافها كلّ مرة تتجدّد فيها الذهنية؛ ذلك أنه ابتداءً من القرن الثاني ق.م، تبدلت الإحداثيات الذهنية. وقد تحولت المعقولية الكلية بفعل تدخل الإله الكوني وعلم اللاهوت، فضلاً عن نشر المذهب الرواقي، الذي يدّعي لنفسه صحة كلية. إنّ مدينة ذوس حاضرة السماء أورانوبوليس، هي الوطن المشترك لجميع الكائنات الإنسانية، التي لم يبق بينها، من العبد إلى الإمبراطور، أيّ تمييز في المنزلة. إن العبد إبيكتاتوس متفق في هذا الأمر مع الإمبراطور مرقس أورليوس. فالفكر الرواقي يتقدم بخطاب كوني جامع للنظام المنطقي، والنظام الطبيعي، والنظام الأخلاقي كافةً، على ميزان الكونية البشرية المتحقّقة عياناً في بنية الإمبراطورية. أما العقل الإلهي، الذي يستند إليه النظام الكوني، فيضمن وحدة العالم وألوهيته. إنّ الفلسفة الرواقية، التي صاغت رسم علم الحياة الفلكي، هي، أيضاً، علم إلهي [43] يأخذ في اعتباره أرباب الدين التقليدي، وقد تُؤوّلت بما هي أمثولات مشخَّصة لقوى الطبيعة. إنّ رؤية العالم هذه، المنقولة إلى الثقافة اللاتينية في نطاق الإمبراطورية الرومانية، بقيت، طيلة قرون، واحدة من المقومات الجوهرية للروحانية القديمة، متعايشة ومتنافسة مع الروحانية المسيحية.

في زمان متأخر، اضطلعت مدرسة فكرية أخرى بدور أساسي في الفترات الأخيرة للعصر القديم، وبعدها، هي الأفلاطونية المحدثة، التي نشأت ونمت في الوسط الثقافي للإسكندرية، في النصف الأول من القرن الثالث. كان أفلاطون قد توفّي نحو 347 ق.م، وأفلوطين، أوّل علم كبير من أعلام هذه المدرسة، قد عاش من سنة 204 إلى 270؛ وقد تابع في الإسكندرية، من سنة 232 إلى 243، دروس أمونيوس سقاص [الحمّال]، الذي كان -لا شك- مصدراً للقراءة الجديدة لأفلاطون؛ فالتقليد الأفلاطوني المحدث كان قد بقي حيّاً في المدينة المصرية إلى غاية الاندثار النهائي للثقافة القديمة؛ وقد كان أفلوطين نفسه قد انتقل للعيش والتدريس في روما.

إنّ تجديد قراءة أفلاطون قد ضمن فوز التعالي. أمّا البعد الرئيس للرواقية، فقد كان العقل المحايث، الذي يحفظ اقتصاد الكل الإلهي. وكذلك الأفلاطونية المحدثة، تترتب بالنظر إلى المحور العمودي للروحانية؛ فكلّ وجود يصدر عن الواحد الذي لا يُقال والمطلق، وما غاية أمره إلا الأوبة إليه بالدربة على الوجد. إنّ الأشياء المادي منها والفكري إنما تصلح مواضع للتوقف في سعي جدلي نحو المنبع الإلهي؛ فهي، إذاً، مسلوبة في الحين نفسه الذي تلقى فيه الإثبات. إنّ التراث الغربي للفكر السلبي يجد هاهنا أحد مصادره؛ وأما تقدم الوعي فيرجع إلى سلوب متعاقبة لكلّ تحديد؛ من سلب إلى سلب، تعرُج النفس إلى الواحد، حيث يتطابق الوجود والعدم.

إنّ الإلهام الأفلاطوني المحدث يبقى واحداً من مصادر الفكر الغربي. فأمونيوس سقاص، شيخ أفلوطين، قد كان من تلامذته أيضاً، في الإسكندرية، أوريجانوس (185-254)، أحد آباء الكنيسة المسيحية، من الذين صرفوا همهم لبناء ثقافة متوافقة مع الإيمان الجديد، وهو التأليف الذي نهض له من قبله كليمنس الإسكندري (نحو 140-220). لم تبق المسيحية ديناً أقلياً سجين الظلمة والاضطهاد؛ إنّها تثبت للعالم جهراً رغبتها في أن تكون صانعة للإنسان الجديد. والإرهاب الفكري، الذي كان يستنكر حكمة الوثنيين، يحلّ محله موقف توفيقي يحاول أن يجمع لفائدة المسيح ثروات التراث القديم. بهذا النحو تشكّلت المحاولة لقلب يسوع العبراني إلى الهلينية، التي يبدو أنها كانت ظاهرة بعدُ في فاتحة الإنجيل. يرى كليمنس أن الفلسفة الحقيقية ليست شيئاً غير العقل الموحى به من الله إلى الناس في الكتاب المقدس وفي المسيح. الحكيم الحق هو المسيحي، حين يبلغ كمال الحياة الخلقية، وكمال المعرفة الإلهية؛ أي إن اختصرنا القول، بالعبارة المفضلة لدى كليمنس، حين يصير «عرفانيّاً» حقّاً.

إنّ مثل هذا التقريب بين المسيح اليهودي وبين الفكر الهليني هو أمرٌ مهمٌّ بالنسبة إلى مصائر الثقافة. فمؤرخو الفكر، الذين يهملون العصر البطركي،

يقفزون من العصر القديم إلى النهضة؛ بل إلى القرن السابع عشر، إنما يزوّرون، بخلط [44] السبل، ويجعلون مصادر الفكر الغربي أموراً غير مفهومة. وإن طائفةً من معاصرينا قد عميت بصيرتهم، فلا يتصورون شيئاً ذا بال قد حدث في هذا المجال قبل هيغل، وكارل ماركس، وهما من التابعين المتأخرين جدّاً للتقليد اليهودي-المسيحي. ففي العصر الموسوم بالمناخ الروحي للإسكندرية، الذي يحمل آثار الرواقية، وفي ذروة ازدهار الأفلاطونية المحدثة، وقف كليمنس وأوريجانوس مُثبتيْن للوعي المسيحي إزاء الثقافة القديمة المجيدة، في لحظة فاصلة لصيرورة الوعي الغربي. أما التقليد اليهودي، المنكفئ على نفسه، فإنه يُخشى أن يكون ضحيّةً لنزوعه الإقصائي، الذي قيد انتشاره بمجموعة عرقية ولغوية ضيقة. وإن نسخة السبعينية، التي أحدثت انفتاحاً للكتب اليهودية باتجاه الثقافة اليونانية، إنما تشهد على جهد أول لفك هذه العزلة.

حين ابتدأت الدعوة المسيحية، كان من مشاغل الأتباع ما كان من لزوم ظهورهم بمظهر الأعوان لتجديد داخلي لليهودية، أو أن دعوتهم تخاطب الناس كافة، الذين الأغلبية العظمى منهم لا تملك في موروثها عُدة العهد القديم. إنّ تأثير الرسول بولس، مؤسس المذهب اللاهوتي المجاهد، سيحسم الأمر على جهة الكونية؛ بل إنّ نجاح الرسالة التبشيرية المسيحية يثير، بعد قرن أو قرن ونصف القرن من عهد الرّسل، مشكلات ستجدد التأويلية. هذا التجديد (aggiornamento) سيُعمل عليه من قبلُ، في العهد الرسولي، ضمن خطاب بولس في مجمع أثينا، مثلما نُقل في الإصحاح 17 من **سفر أعمال الرسل**. «فقابله قوم من الفلاسفة الأبيقوريين والرواقيين وكانوا يتحدثون إليه» (الآية 18). وحين سُئل عن إنية الألوهية التي يبشر بها، ردّ الرسول بالإشارة إلى مذبح في المدينة، مكتوبٍ عليه «لإله مجهول»: «فالذي تتّقونه وأنتم تجهلونه، هذا ما أبشركم به» (الآية 23)(*). براعة

(*) اعتمدنا، في نقل آيات العهد الجديد، نشرة: الإنجيل. العهد الجديد، الترجمة =

خطابية، ولكنها محاولة لإدخال المسيح العبراني في التراث الروحي للهلينية، حيث سيجد مكانه الذي استحقه منذ زمن بعيد.

إن السبيل، الذي فتحه الرسول بولس، سيُصار إلى اتخاذه من قبل آباء الكنيسة. فخطاب المجمع يحيل على فلاسفة كان بولس قد التقى في أثينا ناطقين عنهم - فلسفات ذات منزع كوني. والإله الجديد «إذ هو يعطي الجميع حياةً ونفساً وكلّ شيء»، مثل ذوس [إله] الرواقيين (الآية 25): «لأننا به نحيا، ونتحرك، ونوجد. كما قال بعض شعرائكم أيضاً: لأننا، أيضاً، ذريّته...» (الآية 28). بعد سنوات قليلة فقط من وفاة المسيح، يحاول المؤسس الرئيس للمذهب المسيحي، اليهودي المتأثر بالنزعة الهلينية، أن يفتح الوحي اليهودي-المسيحي على التراث الفلسفي والشعري للعصر القديم الكلاسيكي. وإنها لثورة تمسّ القيم: فإن نجح الأمر، فلن يكون الكتاب المقدس هو الذي سيُغرس في التراث الكلاسيكي، وإنما هذا التراث برمته سوف يُلحق بالمجال الكتابي، مقابل جهود طويلة بذلت طوال الفترة البطركية، وفي كامل العصور الوسطى. أمّا اليهودية التي رفضت هذا الانفتاح فقد بقيت هي هي في السرّاء والضراء. لقد اتخذت الثقافة الغربية منحى جديداً بدايته الأصلية يمكن تمييزها بخطاب بولس في المجمع، مقامٌ رمزي هو أهلٌ لبدءٍ عظيم.

[45] فإن وضعنا كلّ ما يتعلق بالوحي الإلهي والعبقرية الدينية جانباً، وجدنا أنّ الرسول بولس هو ابنٌ لزمانه، متأدبٌ يدلّ سلوكه العقلي على عادات عصره. فمختصر خطاب المجمع، الذي كان القصد منه كسب ودّ المستمعين، هو وثيقة في تاريخ التأويل. وهو يتضمّن إشارة إلى الفلاسفة المرموقين وإلى الشعراء؛ إذ ذكرهم دعماً لرسالة الوحي اليهودي-المسيحي؛

= العربية المشتركة من اللغة الأصلية، النشرة الرابعة، 1992، ط2، 2001، جمعية الكتاب المقدس في لبنان (مع النص الفرنسي). وقد استعنا، أيضاً، بخصوص نقل آيات ورموز وأحداث العهد الجديد بكتاب: التفسير التطبيقي للعهد الجديد، منشورات IBS - ME 1996، النشرة الثالثة.

فالأمر لا يتعلّق هاهنا بمثال الدقة الفيلولوجية والنقدية، الذي نهض له العلماء الإسكندريون الأوائل. وحتى وإن كان بولس، في المختصر الذي بقي بحوزتنا لخطابه، لا يتولّى التحليل المحكم للنصوص التي يشير إليها، بذكرها لمصلحة الوحي اليهودي-المسيحي، فإنّه يقوّلها شيئاً آخر غير الذي كانت تريد قوله؛ فالتأويلية لا تتمثّل ساعتها في إنصاف المؤلف، وكشف المعنى المستغلق لعمله، بروح من الموضوعية التامة والكلية؛ إنها تتصل بترجمة اللغة الأصلية إلى لغة أخرى، مناسبة لمقتضيات الحاضر. يقدم بولس مثالاً عن منهج ينطبق ليدعو الوثائق حتى تندفع في خدمة شأن ليس هو شأنها. لا «الفلاسفة» ولا «الشعراء» بالإمكان اعتبارهم، عن حسن نيّة، كأنهم أنبياء للمسيح، اللهمّ إلّا بتحوير فعلي للدلالات. ومع ذلك، إنّ هذه الطريقة ستُستأنف لدى المتعلمين والمثقفين المسيحيين طوال أواخر العصرين القديم والوسيط. مدّة ألف سنة ونصف، ستتولى تحديد القانون الجديد للتأويل، الذي سيقوم مقام الفيلولوجيا الإسكندرية.

أما المسيحيون، والرسول بولس خاصةً، فغير مسؤولين عن هذا الضرب الجديد من القراءة، السابق على العهد التاريخي الجديد، والمميز للفكر التوفيقي، الذي يمكن تعريفه بتلاقي التأويلات أو بانصهارها. إن وحدانية المعنى، التي تسعى لتمييز ما يريد الكلام قوله، يعوضها شِرْكٌ إبستمولوجي، يسلم بتعدد المعاني. فالنص لا يقول ما يقول؛ إنه يريد قول شيء آخر، وإن ازدواج المعنى يمكن أن يتكاثر من جانبه، بفعل آثار المرآة، الأمر الذي يجعل من أبسط الصيغ تغتني إلى ما لا نهاية له، إلى حدّ احتلال جماع الفضاء الذهني تقريباً. مادمنا سلمنا بمبدأ غيرية المعنى، فإن المفسّر ذلك الذي يفض المعاني المتضمنة، يتحول إلى متلاعب، إلى مشعوذ بارع يستخرج من أي نص تافه كلّ أنواع الدلالات غير المنتظرة.

يرجع أساس هذا التمشي إلى أخذ نصّ شعري أو أدبي، وإلقائه في فضاء ذهني غريب عنه، ثم تأويله بالنظر إلى مفاهيم وعلائق، وإحداثيات

فكرية، وترتيبات روحية يُفترض أنها ملازمة للوثيقة بعينها. بشيءٍ من الخيال، يمكن أن نبلغ ضبط أنظمة لتحويل المعجم والمنطق، بقفزة عالية للروح هي لذة للماهرين. إن المذهب الرواقي في الإله الكوني، الذي هو ملازم بحلوله لظواهر الطبيعة ولأحداث الإنسانية، كان يوفر [46] سنداً خلفياً لمعقولية نسقية شديدة الثراء. كذلك الأمر عند الأفلاطونية المحدثة، مع صدور الأقانيم، والسبيل العكسي للعروج نحو المطلق، التي كانت تجوّز إدراج جماع الموجود ضمن الحركة المضاعفة للنزول وللصعود، والذي يوفر الواحد الأبدي خاتمتها القصوى. أما المسيحية فتضع خطة تأويلية بحسب رسم تاريخ الخلاص، الذي سيكون له القول الفصل في الثقافة المسيحية الوسيطة.

قبل النجاح الكاسح للمسيحية، الذي سيقضي على التأويلات المنافسة، يمكن أن نضرب مثلاً الأفلاطوني المحدث الوثني ماكروب، من كبار موظفي الإمبراطورية، كانت خدمته قريبة من سنة 400 إلى 420. يزداد عمل ماكروب أهمية من أجل أن ما بقي منه قد وقع اعتماده واتباعه نموذجاً لدى شراح العصر الوسيط. هذا الرجل الشريف، الذي كان ذا تكوين رفيع، قد حرر بروح الأفلاطونية المحدثة، تعليقات على **رؤيا شيبيون**، وهو عمل لشيشرون، وعلى قصائد فرغيليوس. ولقد أقرّ العلماء الإسكندريون، عند جرد سجل الكلاسيكيين، بالسبق والوجاهة للمؤلفين الكلاسيكيين، كانت مساوية للقداسة الأدبية؛ ولكنهم لم يكونوا ليروا فيهم سَدَنةً كباراً للآلهة، طرفاً في وحي متعالٍ يجعل منهم كاشفين لاقتصاد الكون.

يستدعي شرح **رؤيا شيبيون** أربعة من كبار الملهمين: هوميروس، وأفلاطون، وشيشرون، وفرغيليوس؛ «هؤلاء الأقطاب الأربعة هم من المعصومين، كلّ تعارض بينهم مرفوض قطعاً»[1]. فالأمر لا يتعلّق بالإشادة

(1) Ernst Robert Curtius, La littérature européenne et le Moyen Age latin, trad. Bréjoux, PUF, 1956, p. 544.

بالكمال الشعري والأدبي فحسب، ولا بانبساط العقل في خطابٍ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ إذ يرى ماكروب أنّ جملة هذه النصوص مكوّنة لمدوّنة مقدّسة لوحيٍ موضوع فيها ضمناً أسرار الأشياء كافة الإلهية والإنسانية. ففرغيليوس هو صاحب موسوعة المعرفة؛ وأفلاطون هو بداية كلّ حقيقة ونهايتها؛ أمّا هوميروس فيملك مفتاحاً لكلّ الاختراعات الممكنة... إلخ. إنّ كتاب **(أعياد زحل)** (Saturnales) يتضمّن جملة من التعليقات حول مؤلف ديواني **المزارعون** [Géorgiques] و**القصائد** [Eglogues]، التي يبيّن ماكروب طبيعتها الباطنية، الغنيّة بكلّ ضروب الأسرار؛ فاللاهوت كلّه قد صيغ فيها، وكذا فنّ البلاغة. أمّا طرائق الأمثولة فتبلغ بغير عناء كشف كلّ الأسرار التي أومأ إليها فرغيليوس لمن سيكتب لهم قراءة الكتاب. يقول كورتسيوس معلقاً: «وإذاً، فإنه لدى أفلاطونيّ محدث وثني نجد للمرة الأولى تصوراً كونيّاً للشاعر، الذي يقارنه بمهندس الكون. إنّ شعر فرغيليوس ذو استلهام إلهي. أمّا الشاعر فكان له استشعار غامض بأنّه من الواجب عليه أن يكون مفيداً لجميع القراء؛ لذلك فإنّه يخلط في عمله كلّ أصناف الفصاحة، وذلك بفضل إلهام لا بشريّ؛ بل رباني (non mortali sed divino ingenio). وفي هذا كان يقتفي أثر الطبيعة، أُمّ الجميع»[1].

سيكون ماكروب أوّل من يعرض غرض الشاعر [47] النبي، صاحب الإلهام الإلهي المكلف بديوان مقدس؛ مكاشفاته يخصّ بها أولئك الذين يستحقّونها بمجاهدةٍ للمعنى، هي في الآن نفسه نسُكٌ مطهّر. لقد أخذ متعلّمو العصور الوسطى، الذين ورثوا نصوص ماكروب، لحسابهم منهجه في التأويل باستبدال الواحد الأفلاطوني بإله التقليد اليهودي-المسيحي فحسب. الأمر الذي جعل المؤلفين الوثنيين، وفرغيليوس بالأخصّ، يفلحون في السير في ركاب المسيحية. إنّ دين الإله الواحد لم يكن في وسعه فعل شيء غير استرجاع التقليد الكوني للحقيقة. كلّ ما في العالم من الجمال، وكلّ ما في

(1) المرجع نفسه، ص 545-546.

الفكر من العراقة، إنما مرجعه إلى سيّد هذا العالم، الذي تجلّى لنا بفضل منه بحلول الكلمة.

إنّ المسيرة الفكرية لماكروب معاصرةٌ بالضبط لمسيرة القديس أوغسطين (354-430). هذا التزامن ليس فيه أمر مستغرب: فمنذ الحين الذي فُرضت فيه فكرة الكونية الدينية، توجّب أن يكون ثمة ضربٌ موحّدٌ من القراءة يصلح لجملة النصوص المرجعية. اعتماداً على الربّ المسيحي، يُعرّف أوغسطين، في كتابه **(في تعاليم المسيحية)** (De doctrina christiana) (نحو 427) مقاربةً للكتاب المقدس شبيهة بتلك التي قدّمها ماكروب، بفارق بضع من السنين، للكتب الوثنية. لم يتردّد المسيحيّون في ضمّ أعمال كبراء شيوخ العصر القديم إلى مدوّنتهم الخاصة. فإنّ أوغسطين بعد غيره ألحّ في طلب هذا الأمر، الذي بفضله سيكون فرغيليوس معترَفاً به واحداً من المبشّرين بالمسيح؛ ولسوف يكون هذا التأويل قائماً طيلة ألف من السّنين وأكثر ما دام إراسموس، باسم مبادئ مشابهة، سوف يغامر يوماً إلى حدّ يكاد معه يرفع سقراط إلى رتبة قدّيس للمسيحية.

ولكن الحدث الأعظم في تاريخ التأويلية، في القرون الأولى للعهد المسيحي، ليس استبعاد المثال الإبستمولوجي للفيلولوجيا بما هي صناعة نقدية، بحصر المعنى؛ إذ إنّ النزعة التوفيقية بين الفلسفة والدين قد أثقلت التأويلات بمقامات وإحالات ميتافيزيقية مفارقة للزمان أصلاً. أمّا ما تغيّر فليس ضرب القراءة، ولكنّها طبيعة النصوص التي تتمتّع بسلطة مرجعيّة كافية حتى تكون تحت تصرّف الفقهاء. فالمدوّنة الإسكندرية الأولى للكلاسيكيين، نحو القرن الثاني ق.م، تجمع أُمّات كتب الأدب الإغريقي. وطيلة القرون التالية، مكّن انتشار الثقافة اللاتينية من إغناء الموروث الهليني بأمّات كتب جديدة، وما ينبغي لها من التشريفات. إنّ خطباء روما وأساتذتها أضافوا إلى قائمة المؤلفين (auctores) المستفيدين من المرجعية (auctoritas) التربوية أسماء فرغيليوس، وهوراتسيوس، وشيشرون، وتيت ليف، وأوفيديوس.

فالقرن الذهبي للاتينية يدّعي منافسة القرن الأثيني. ولقد خلط ماكروب في مقام توقير واحد الشيوخ الهلينيين والرومان.

أمّا عند المسيحيين، خارج مدوّنة المذهب الكلاسيكي هذه، فقد وُجدت منذ ذلك الحين مدوّنة أخرى، فرضت مرجعيّتها على المؤمنين بإسراع أكثر من ذلك الذي لسائر المؤلفين الوثنيين؛ فالكتاب المقدّس عند اليهود، الذي كملته إضافة الأناجيل المسيحية، هو نصّ كلام الله بعينه، كشف لمقاصده، وقد قُضِيَ به للناس بوصفه الشريعة العليا لحياتهم. إنّ فضل الوثيقة [48] الكتابية على المكتوبات الكلاسيكية للوثنيين هو فضلٌ مطلقٌ؛ وهي كذلك إلى حدّ يجعل بعض المنتسبين إلى الإيمان الجديد يعتقدون أنّ أفعال الكفار ينبغي أن تُدان جملة واحدة بوصفها من عمل الشيطان. وفي الوقت الذي استُنقذ فيه الأدب الدنيوي لفائدة الربّ الحقيقي، بفضل انقلاب في المعنى، لن تسمح هذه الاستعادة المشكّلة بوضع الآثار المرموقة للأمّيين على قدم المساواة مع أسفار الكتاب المقدس، حيث يُصدع بالبلاغ الإلهي مباشرة للناس. سوف يُقرّ لكتب الوثنيين بصحّة ثانوية، من خلال إلحاقها التام بالحقيقة المسيحية.

ذلك أمرٌ جديدٌ عظيم الخطر؛ فالكتاب المقدّس، إلى هذا الحد، لا ينتمي إلى الرصيد الرسمي للمكتوبات التي هي تحت حكم الفقهاء. ولقد رأينا أنّه في القرن الثالث ق.م. كانت نسخة السبعينية، وهي الترجمة الإغريقية للعهد القديم العبراني، قد أُنجِزت في الإسكندرية معقل المتحف ولكن خارج المؤسسة. إنّ هذا الحدث، الذي ينذر بمستقبل عظيم، لم يكن له في وقته غير أهمية دنيا. فظهور الإيمان المسيحي في بداياته وهي خطوة داخل الجماعة اليهودية، أمر لا يتلفت إليه من هُم من غير اليهود. وقد أضاف المسيحيون مُكمّلاتٍ إلى كتاب الوحي القديم. فإذا بالعهد الجديد يشكّل إضافة إلى كتاب السبعينية، وهي الإضافة التي رفضها العبرانيون، الذين بقوا على تمسّكهم بالكنيس. إنّ المسيحية دين كتاب، الأمر الذي يكفي لتمييزها

عن العبادات الوثنية القائمة على تقاليد متفاوتة التشابك؛ فالشعيرة أوْلى من الفهم السليم لتعليم من التعاليم.

إنّ دين الكتاب، الذي يترتّب بحسب الكتب المقدسة، يولي قراءة النصوص، والكشف الصحيح عن معناها أهميّةً قصوى، فإنّ أدنى اختلال ستكون له عواقب وخيمة. بهذه المثابة، تتخذ التأويلية دلالة ديوان للحقيقة، تتعيّن حمايتها من كلّ تحريف. ولقد كانت الأديان القديمة ترجع، أحياناً، إلى نصوص مقدسة ذات شيء من السلطة المرجعية؛ إذ يمكن الإشارة إلى كتب المطالع [livres sybilliques]، التي يرجع إليها الرومان في الحادثات الكبرى. غير أنّ هذه الكتب لم تكن سوى نبوءات دُوّنت ومثل كلّ النبوءات كانت مكتوبة بنحو غامض، الأمر الذي سوغته التقاليد بأنْ أرجعته إلى الظروف، التي كانت فيها هذه النصوص قد وقعت بين أيدي القضاة الرومانيين. إنّ للنبوءة صفة اللغز، الأمر الذي يمكّن من حفظ شرف الأرباب، في حال أدى تأويلٌ خاطئٌ إلى الكارثة.

ذلك أنّ النبوءة تبقى بنحو خاصّ وحياً ظرفيّاً متنزلاً في أوضاع غير مستقرة. نسأل الإله حتى يمدّ المدينة بعونه، أو يعين الفرد على قضاء حاجته، لتعود الحياة بعد ذلك كما كانت. خلافاً لذلك، إنّ الوحي اليهودي-المسيحي هو كتاب حياة يدّعي أنه يقوّم وجود الشعوب ووجود الأفراد. وكتاب الأسفار الخمسة يعرض التاريخ الكامل للكون منذ البدء، والتاريخ السياسي والاجتماعي للأمم، وكذلك الشريعة القانونية، التي فرضها الله على الشعب الذي اختاره. فالمزامير، وأسفار الأنبياء، إنما تصوغ أنتربولوجيا دينية؛ حيث يتعيّن على المؤمنين أن يجدوا فيها قواعد وضوابط لحياتهم الروحية. إنّ العالم [49] الكتابي يوفّر نمطاً من النظام الأكسيومي الجامع، الذي ينطوي على جماع الفضاء الحيوي البشري؛ كلّ ظروف حياة الأفراد والأمم تجتمع في موسوعة الوحي الإلهي، من البداية إلى نهاية الأزمنة. الأمر الذي يفسر استنكار اليهود ادعاء المسيحيين إضافة شيء إلى المخزون المقدّس للكتب؛

فالكتاب متى طُوي فقد تمّ للأبد؛ وزمان الناس ليس له أن يفعل بأثر رَجعي في أزليّة الله.

ولمّا كانت الحقيقة في الكتاب، صارت قراءة الكتاب مهمّةً كبرى، قضاءً داخل الجماعة. ثمّة هاهنا شيء من المفارقة؛ فقد يذهب بنا الظنّ إلى أنّ الله القدير في الأديان التوحيدية له كلّ ما يجعله مفهوماً بغير لبس، ولا سيّما حين يقضي للناس بما ينبغي إتيانه من الأفعال وفقاً لإرادته. ومع ذلك إن الحال ليس الحال؛ فالكتاب في غالب الأحيان لا يتحدث عن نفسه؛ إنّما هو يترك المؤمن حسن الإيمان في حيرة من أمره. ولذلك عللٌ موضوعية، ولاسيما كون الكتاب المقدس ليس وثيقةً واحدةً، حُرّرت في وقت معلوم من التاريخ بقصد وحيد وبحسب نمط التعبير نفسه. حتى إن غابت المعارف التاريخية الدقيقة بخصوص تكوين النص المتلقَّى، فإن قرّاء الكتاب سرعان ما يتبين لهم أنه لم يتشكل دفعةً واحدةً؛ فيجدون اختلالات في النبر، وتغيّرات في الذهنية، الأمر الذي يؤدي إلى تعارضات ظاهرة. يزيد من خطر هذه الصعوبة أن القراءة الكتابية ليست قراءة للاستخبار الصرف، ولا هي قراءة جمالية غرضها المتعة. إنّ كلام الله البلاغ المبين إنما يتنزّل سلطانه على المؤمن ليجعل له من أمره رَشَداً في ضلالات الوجود. لذلك إنّ الإقبال على النصّ له قيمة شعائرية، مثل عمل دينيّ باحث عن الإله الحي. إنّ الكتاب المقدّس ينبغي أن يُسترجع، أو أن يوضع في دلالته، أنّه كلمة حياة؛ فالظاهر [lettre] هو عماد الباطن [esprit].

حينما كان علماء الإسكندرية ينكبّون على نصوص هوميروس، كانت قراءتهم تستلهم من إجلال تامّ لأبي الثقافة الهلينية. ولكنّ هذا الإجلال لم يكن ليمنع الروح النقدي من التفوّق في المشروع الصعب لتبيين المعنى بحسب أفضل مطابقة ممكنة. كان عملهم يتمّ في ركنٍ قصيٍّ، ضمن جماعة المتحف، في متناول الفقهاء، القادرين وحدهم على اتباع الطرق الوعرة للتحصيل. أمّا مؤوّلو الشريعة، المخوّلون دراسةَ النصوص داخل الطائفة

اليهودية، فيحتلّون وظيفةً ذات مقامٍ كهنوتي، لا لخدمة ربّات في شكّ من أمرها، للزينة والتشريف، وإنّما لحفظ حوْمة الدين لدى الأمة ولدى الأفراد. في بعض العصور، كان أصحاب المذهب الإنساني يمارسون ما كان يُسمّى **المشاهد الفرغيلية** (sortes virgilianae)؛ ففي موقف حيرة أو حين بأس كان يُرجع إلى فرغيليوس، ويُستفتى بوساطة بيت مختار بالمصادفة من أعمال الشاعر، يتعيّن أن يعطي النصيحة المناسبة. إنّ هذا اللهو عند المتأدبين لا صلة تجمعه بشرح الكتاب المقدس لدى الأحبار، الذي كان يقضي، وفاءً للتقاليد العبرانية، بأن يُستخرج من النص كلّ ما كان يريد قوله. عمل الشارح (ex-égète) يقتضي استخلاص (ex-primer) المعنى الخفي، مثلما نستخلص العصير من الثمرة. إنّ الجذر [50] اليوناني (ex) يستلزم إجراء عنف فكري، لمغالبة دلالة لا تتيسّر للخطرة الأولى. كذلك معنى هوميروس كان يستعصي على فقيه الإسكندرية، الذي كان عليه إخراجه بالقوة من النص الذي ينطوي عليه. ولكنّ التأويل الكلاسيكي كان يقضي بوضع البيت المقصود ضمن السياق الذهني للثقافة الهومرية، وهي القطاع المتميّز من التقليد الإغريقي. يقف الشارح العبراني لدى الفضاء الذهني والروحي للدين اليهودي، حيث لا تغلب الإحداثيات العقلية للذهنية الهلينية.

تندرج الوثيقة الكتابية ضمن منظور تاريخي ذي مدى بعيد. فالمؤرخون يرجعون بأصول الشعب اليهودي إلى بدايات الألفية الثانية ق.م؛ أمّا موسى، البطل المؤسس والمشرع، فيحدّدون موضعه في القرن الثالث عشر. إنّ التقديرات الجديدة توحي بأنّ العناصر القديمة للنصّ الكتابي ترجع إلى القرن الحادي عشر؛ ولكنّ المدوّنة الكتابية نفسها قد تكوّنت، تبعاً للهزّات الاجتماعية لبني إسرائيل، ابتداء من القرنين الثامن والسابع، وقد تحقّقت إضافات إلى القائمة الأولى من النصوص المقبولة ترجع، فيما يتعلق بالأجزاء الأحدث، إلى القرن الثاني ق.م. أيّاً تكن المشكلات العلمية المطروحة بالوسائل الحديثة لدى العقل المعاصر، يعكس الانطباع الغالب

نموّاً متّصلاً، تطوّراً طويلاً لم تنقطع خلاله، إلى غاية مئة سنة قبل المسيح، المجموعة عن الاغتناء بقطع تشهد على تجديد في الذهنيّة.

ومعلومٌ أنّ قدامى الشراح الربّيين لم يكونوا ليعتبروا المدوّنة الكتابية بحسب روح النقد التاريخي لدينا؛ فالنص المتلقّى في الكنيس إنما هو في نظرهم مختصّ بمعاصرة مثالية؛ فالله هو الذي شأنه أن يتجلى فيه. إلى ذلك كان من غير الممكن تجاهل تراجع الزمان. فإنّ **التكوين** هو سفر البدء؛ أما **التوراة**، مجموع كتب الأسفار الخمسة، فتتضمّن خاصةً ميثاقَ الشريعة التي أنزلها الله على الشعب اليهودي بوساطة موسى، وكذا ما تعرض له هذا الشعب من المحن طوال القرون التالية. إنّ القراءة الكتابية ليس لها أن تقبل إضفاء بعد نسبيّ على هذه الكتب، من قبَل أنّ كلام الله حقّ مطلق. فالأمر يتعلّق للوهلة الأولى بآثار قديمة لإسرائيل، بأحداث وقعت في ماضٍ سحيق كحرب طروادة عند الإغريق. ولئن كانت حرب طروادة، عند القراء الإغريق، قد انتهت منذ زمن بعيد، فإنّ الخروج، هروب اليهود تاركين بلاد مصر، بما هو حدث تاريخي، يندرج أيضاً ضمن الحاضر المطلق للشعب العبراني، يُحتفل به كلّ عيد فصح، ويتردّد باستمرار لتفسير مآل إسرائيل، إلى حدّ فاجعة السفينة **أكزودوس** (Exodus).

إنّ التأويلية الكتابية، البحث عن المعنى، لا يرضى بالمرور من الحاضر إلى الماضي لإرجاع وجود الماضي، وقد التبس بفعل عاديات الزمان؛ إنّها تجري حركة مضاعفة من الحاضر إلى الماضي ومن الماضي إلى الحاضر جمعاً؛ إذ الزمان الديني له -إن جاز القول- صحة لازمانية. وإنّ مرجعية الكتاب المقدس لا تتعلق بدقة الوقائع فحسب، في غياهب المواقيت والحفريات، تحت رحمة هذا الاكتشاف المصادف أو ذاك؛ إنها تفحص أصالة القيم والأوامر الروحية، التي قضى بها الله الخالق على الناس، في كلّ [51] زمان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. إنّ الشرح الديني بهذا التقدير لا يقوم لإرضاء الحرص على الدقّة فقط، على اعتماد ما كان من

علامات الحداثة؛ إنّه يكشف ما في الماضي من عبرة تصلح للحاضر، بفضل استحضار للمعنى. ولو كان فداء إبراهيم أحدوثة، تقرب من الاحتمال، أقحمت إبراهيم وإسحاق وحدهما مع الحمار والكبش فإنّها ستكون حلية بلا أهمية تذكر؛ بل سيرتاب في قيمتها الخُلقية. إنّ الدقة التاريخية للحدث تفلت من طرائق المنهجية المحكمة؛ فشهود حجة إبراهيم إلى جبل مورية، لو وُجدوا لا يبدو أنهم سيدوّنون شهادتهم حتى تصلح للقرّاء من بعدهم. ومع ذلك إنّ تاريخ فداء إبراهيم ينطوي على مضمون روحيّ عظيم، سيُستعاد وسيتطور طيلة قرون من جانب قراء كلام الله.

تصطدم التأويلية المستحضِرة بمصاعب كبيرة؛ فسفر الخروج، وفداء إبراهيم، يبسطان للقراءة معاني ظاهرة بنفسها ظهوراً شديداً، هي، فضلاً عن ذلك، معاني مأساوية. ولكن أسفاراً بأكملها من **التوراة**، مثل **سفر التثنية**، أو أقساماً من **سفر اللاويين**، تتمثّل في عرض ميثاق لفائدة العبرانيين على شاكلة تعاليم دينية؛ وفي موضع آخر يكتشف القارئ أنساباً أو مجامع من أحداث عجاف، يشبه أن يكون استحضارها من المستحيلات. إنّ العائق لم يفت في عضد الأحبار الذين ضبطوا اعتماداً على افتراض القداسة التامة للنصّ الكتابي، مناهجَ قراءة طريفة لاستقصاء دلالات ثاوية، حيثما تكون الدلالة الظاهرة غير ذات فائدة أصلاً. بهذه المثابة تمّ استنفار المصادر الهائلة للنزعة الرمزية بتحميل النص بحصر المعنى أبعاداً إضافية للقراءة، كلّ واحدة منها تتبع القوانين التي ارتأت. كذلك تكاثرت الشروح بوساطة إرساء أنظمة تفكيك، بالاعتماد على أرقام موضوعة سلفاً. إنّ القبالة هي فنّ رفيع لاستقصاء الرسائل، التي لم يرَ محررو النصوص المقدسة أنّه من المناسب أن تُوضَع مباشرة بين يدي القراء.

تصوغ القبّالة شرحاً مخصوصاً له صبغة باطنية، متداولة طيلة قرون داخل الطوائف اليهودية، سيستعيدها الأتباع المسيحيّون للمذهب الباطني لحسابهم. إنّ متعاطي مثل هذه التأويلات، ابتداءً من القرن الثاني، إنّما يعرضون وحياً

للوحي أحد منطلقاته ضرب من صوفيّة الحروف والعلامات الخطية، والأعداد. فالألوهية تتجلّى على شاكلة مداورة ورمزية، نعماء للمؤمنين حقاً، الذين هم في قرب من الخالق الأزلي. حينئذٍ لا يقول النص المقدّس ما يقول، مَثَلُ ذلك أنّ الجرد العقاري لمكان معروف يذكّر، عند أول قراءة، بسجلّ البازار، فإذا به يتحول إلى كنز من الدلالات الروحية؛ فالنزعة الحشوية الأشد تنقلب إلى رياضة للتصوف التأملي، بحسب قاعدة إشراق المعنى، التي بفضلها أيما كلمة وأيما علامة، تنطوي على كنز مخفي، يصير إلى من يملك المفتاح؛ وإنّه من المعلوم كيف يكون الأمر لكسر القشرة الصلبة للجوزة والفوز بمحتوى قيّم.

[52] لقد شدّت الرموز الهيروغليفية، والكتابات السرية دوماً العقل والخيال لدى المتعلمين، مثلما تشهد بذلك البحوث الهائلة المجعولة لدراسة الأسرار المصرية، والتي في بلاد الرافدين، والمينوسية، أو ما قبل الكولمبية؛ وإنّ تأويلات الباطنية تأتي، دائماً، لتثقل كاهل الدراسات الوضعية. ففنّ القبالة يرى أنّ الكتابة العبرية، التي لا أسرار فيها، مثلها كمثل رقم صوفيّ مكشوف على لا تناهي الله. ستكون ثمة قبالة مسيحية، منذ زمن آباء الكنيسة، متواترة دوماً في العصور التالية. إنّ تصوف الأعداد حاضر في الشروح الكتابية لأوغسطين، وهو سيتأكد، طول الفترة الوسيطة للمسيحية. أمّا جماع هذه الطرائق، التي تمّ ترتيبها بعناية، فتظهر في عيون الأتباع، وكأنّها علم محكم المرتاضون عليه يستخفون بالقراءة المعتادة للنصوص المقدسة.

إنّ تكوين الكتاب الموسوي أمر متأخر جدّاً عن ظهور الدين اليهودي بما هو كذلك. فالأسفار الخمسة تجمع وتقنن جملة من الوثائق السابقة تحت إمرة موسى. بعد ذلك توثق التقليد العبراني حسب المحور الكبير للكتاب، الذي اغتنى بإضافات متعاقبة، فالكتب التاريخية تنتظم بحسب تسلسل الأزمنة؛ أما الكتب الشعرية والحكمية، وأخيراً نصوص الأنبياء فإنّها تشهد في الوقت نفسه على تجدد الذهنية وعلى تحولاتها. تجري الأمور كما لو أن النصوص

التي تُضاف إلى المتن هي شروح لنصوص سابقة، وهي، منذ خلق العالم - وهذا الخلق الثاني الروحاني الذي هو تنزيل الشريعة في سيناء- تفصح عن رصيد مشترك من الروحانية، يغتني بقدر معلوم، ويشتدّ دون أن يفنى. إنّ جماعة المؤمنين تقوم على مرّ الأزمنة على أساس التأمل في النص المقدس؛ فالجماعة تحدّد المقام المناسب، الذي يتنزّل فيه الكتاب عند المؤمنين تحت لواء الكلام. أمّا الثقافة العبرانية فلا تشعر بالحاجة إلى ربط صلات بالثقافات المجاورة، ولا لمناظرة أنماط قراءتها بالأنماط، التي يتمّ تعاطيها مع النصوص الدنيوية؛ وليس المشكل مطروحاً بخصوص العلاقة بين الكتب المقدسة وبين غيرها. والنسخة اليونانية من كتاب السبعينية، في القرن الثالث ق.م، تمثّل انفتاحاً استثنائيّاً في اتجاه النزعة الهلينية. إنّها لحظة مشهودة حيث بدا أنّ الحوار أمر ممكن. أمّا المنتهى فسيكون عمل فيلون الإسكندري (20 ق.م-45 بعد الميلاد) الذي حرّر باليونانية تعليقاتٍ أمثولية على الأسفار الخمسة؛ وسيكون لهذه التأويلات الصوفية تأثير كبير في العلماء المسيحيين في العصر الوسيط. ولكنّ ظهور المسيحية، وانتشارها السريع في صلب الشتات [diaspora] اليهودي نفسه، في الحوض المتوسطي، سيؤدي، من جانب الكنيس، إلى موقف دفاعي يغلب عليه الرفض والانطواء على الذات. إنّ مجال الثقافة العبرانية سيحفظ، منذ ذلك الحين، استقلاليته وخصوصيته؛ وسيتشكّل على صورة حضارة كتاب عظيمة، تتراكم فيها الشروح على الشروح في حواشي النصوص المقدسة. طيلة قرون، سيغتني الرصيد الأول للتوراة، الشريعة المكتوبة، بالتأويلات التي قدمها علماء جهابذة، والمرسومة في التلمود. إنّ التلمود وهو عمل بشري يفتح سبل الفهم؛ وهو يعرض [53] فتاوى [casuistique] تطبق على الحياة اليومية للجماعة تعاليم الشريعة، على شاكلة زمام في فقه القضاء الغرض منه تيسير مراعاة الشرع في كلّ الظروف.

هكذا تكوّن طيلة آلاف من السنين ميراث روحي لليهودية، يتضمّن الكتب المقدسة والتعليقات والشروحات والحواشي التي تهدف إلى حفظ التراث

حياً بفضل تعميق واستحضار دائم. لقد أنشأت اليهودية أرضاً شاسعة كان لها أن تحيا ضمنها، على الرغم من العداوات والملاحقات، إلى عتبة العصور الحديثة؛ أمّا العبرية وهي اللغة المقدسة فحمت الروحانية من المدخولات. فاليهودية إنّما يتسنى لها أن تحيا برصيدها الخاص مع مقدرة خارقة على مقاومة كلّ الضغوط. إنّ نواة هذا الموقف يمكن أن يكون المنهج الروحي للقراءة المطبّق على الكتب المقدسة. إنّ اليهودية إيمان، وهذا الإيمان يقوم على أساس تأويليّة، قاعدة محفوظة بحرص لدى دين كتاب، يرفض كلّ اتّصال بالعالم الخارجي. هذا الموقف الانطوائي سيطغى على الغرب إلى نهاية القرن الثامن عشر. وهو ما أثار حفيظة سبينوزا، الذي اتُّهِم بدعوته إلى التفاوض للتفاهم مع فكر عصره. يجب انتظار مجيء موسى مندلسهون (1729-1786) حتى يفرض شيئاً فشيئاً إقبال اليهودية على الحداثة[1].



(1) Cf. G. Gusdorf, Les principes de la pensée au siècle des Lumières, Payot, 1972, pp. 391 sqq.

الفصل الثالث

التأويليّة المسيحيّة البطركيّة

لقد تخيّر التقليد اليهودي أن يتطوّر حول الوثيقة الكتابية لدى العمل على تأويلية خاصة، بمنأى عن انعكاسات الثقافة المحيطة. إنّ موقف التراجع هذا قد مكّن من اجتناب مواجهات عسيرة، ولكنّه يثير من المشكلات أكثر مما يحلّ. فاليهودية القديمة، بشيءٍ من التردّد لا محالة، قد اختارت أن تكون دين الشعب المختار، بحسب منطوق الكتب، الأمر الذي يسوغ الاعتزال الشديد، الذي اعتصمت به على مرّ الدهور. أمّا المسيحية في أصولها فلا تعدو أن تكون غير تحوّل لليهودية؛ أو هي، بالأحرى، ترى نفسها مواصلةً لليهودية في أصالتها؛ لقد قال عيسى إنّه جاء ليتمّ الشريعة؛ هو كما يزعم مسيح اليهود، الذي بشّرت به الكتب، وحواريوه الأوائل إنما ينتمي جميعهم إلى الشعب المختار. أما الكنيس مهد المسيحية فلا يقر بنفسه عند المبشر الجديد، الذي أدان الكتبة القائمون على التقليد المكتوب، والفريسيين وهم من تُقاة الرجال حُفّاظ الشريعة. من هاهنا تأتت مصيبة رفض المجدد، والادعاء عليه، وهو الذي خلخل الموازين التقليدية. إنّ فقهاء الهيكل الذين سحرتهم فطنته بادئ الأمر، انتابهم الحزَن والغضب لما جاء به من الدعوى. ذلك أنّ ظهور المسيحية تحولٌ عظيمٌ في تاريخ التأويلية. وإنجيل عيسى إنّما يعرض نفسه قراءةً جديدةً لنصوص التراث.

إنّ هذه القراءة، المقصورة على تداول داخلي ضمن الطائفة اليهودية، لهي خطوة كبرى استُنكرت من أغلب أبنائها. لم يُعترف بعيسى مسيحاً لليهود؛ وقد توفي دون أن يجتاز الشعور بالفشل؛ قصته هي قصة يهودية بأكملها، ولكنّها لم تفلح في إقناع غير فئة قليلة من أولئك الذين وُجِّهت إليهم. إنّ مستقبل المسيحية في غير هذا الموضع، مثلما أدرك ذلك الرسول بولس اليهودي حتماً، الذي جعلته عبقريّته يطلق هذا التحول من الخصوصية إلى الكونية الدينية. إنّ الدعوة المسيحية، مستخدمة شبكة الطوائف اليهودية المشتتة في العالم القديم قاعدة انطلاق، إنما قُدّمت بصعوبة إلى الأمم من الأغراب عن التقليد العبراني، ممن هزّ نفوسهم التناضج الديني الذي كان، [55] بأنحاء مختلفة، يفعل فعله في العالم المتوسطي عند بدايات الإمبراطورية الرومانية. لم تكن المسيحية، في بداياتها، تمثّل غير واحدة من الروحانيّات الآتية من الشرق، التي كانت تحرّك إليها النفوس؛ وقد انتهى مسار التاريخ بأن أعطاها الغلبة على الروحانيات المعاندة لها. ولقد استفادت في نشر دعواها من ثروات التراث اليهودي، الذي بنقله إلى لغة يفهمها الجميع أمكن له أن يحدث جاذبية فاقت الشعائر الشعبية، التي كانت تتعاطى من الأساطير والمعتقدات ما كان غُفلاً وهمجيّاً تماماً.

إن انقطاع الصلة باليهودية يدفع بها إلى عزلتها، ويحرّمها من المكتشفات الجديدة، التي كان يمكن لها أن تدعيها لنفسها، لولا أنّ نجاح المسيحية قطع عنها الطريق. وإنّ النزعة الحداثية اليهودية لن تفرض نفسها إلا بعد ثمانية عشر قرناً. أمّا الإيمان الجديد، فقد وجد نفسه، على أرض التأويلية، حبيس وضع غير متوقع. ففي المقام الأول، يتوجّب عليه الاضطلاع بميراث الكتب العبرانية؛ وليس له الحق في أن ينسى أن عيسى هو مسيح اليهود، حتى لا يلغي نفسه. فشخصية المسيح، ودعوته، وسيرته، تندرج كلها ضمن الفضاء الروحي للكتاب؛ أمّا الفصح اليهودي، فيبقى في قلب الاحتفال بالشعائر المسيحية. إنّ عيسى طول مسيرته عدا استثناءات فردية قليلة قد توجّه

وهو اليهودي إلى يهود آخرين، مذكّراً بمرجعية التقليد الكتابي. فإنكار الكتب التقليدية هو عند المسيحي كفرٌ صريحٌ.

يبقى أنّ المسيحيين قد أعادوا فتح الكتاب، الذي طواه قانون الكنيس. وإنّ ذلك من انتهاك الحُرمات في نظر أصحاب الشريعة؛ إذ زعموا أنّهم أضافوا إلى المجموع القديم للكتب الشرعية مجموعاً جديداً من نصوص العهد الجديد المسيحي، الأمر الذي كان طال أثره الكتاب المأثور بأن جعله أمراً نسبيّاً. أما عند القائمين على الإيمان الجديد، فإنّ بشارة عيسى هي كلام الله، نزل ليستحضر، ويشرح، ويبدّل التعاليم، التي جاءت من قبلُ إلى موسى، إلى الأنبياء، وإلى الكُتّاب الملهمين. وإنّ المصيبة لأعظم إذ كان موسى والأنبياء وهم مجرّد وسطاء، يكتبون ما يملي عليهم الله، بينما يتحدّث عيسى باسمه، وقد نسب إلى نفسه سلطاناً إلهيّاً محضاً. ذلك أنّ اليهود ليس لهم أن يقبلوا ابن الله الذي يوقّره المسيحيون؛ ففي الكتب القديمة هنالك عباد الله لا ابن الله. بهذا النحو أقيم وضعٌ جديدٌ تماماً. فقد تضاعفت المدوّنة الكتابية. أمّا العهد القديم، فقد حافظ على مرجعيّته المقدسة، الأمر الذي يجعل من كلّ مسيحيّ، إن لم يكن يهودياً بالمولد يهودياً بالتّبنّي. ولكنّ العهد الجديد، الذي تشكّل طيلة العصور الرسولية، انطلاقاً من التقليد المكتوب المتصل بتعاليم عيسى، أتى ليحمل العهد القديم بنظام من التأويلات جديد.

إنّ دعوة عيسى تقع تاريخيّاً عند التقاطع بين المجموعين الشرعيين. إلا أنّ عيسى قد تقدّم بنفسه بوصفه مؤولاً كبيراً، بعثه الله لينطق بمعنى الشريعة. وقد ادّعى لنفسه أنبياء العهد القديم، الذين كانوا قد بشّروا بمجيء المسيح؛ شارحاً النصوص المقدسة بجرأة، بأن أحدث طفرة في القيم الروحية، وأنكر بالمرة تأويلات الأحبار والفقهاء الذين [56] أرادوا البقاء، متمسكين بظاهر الشريعة. فالعهد الجديد له أثر انعكاسي على القديم، ما دام المسيحيون، وأولهم عيسى، يقرؤون في الماضي آيات وبشارة المسيح الذي جاء، دون أن يترددوا في الاستنجاد بالنصوص، التي ليست بيّنةً دوماً. فالطريقة الرمزية

والأمثولة إنما هي أدوات لازمة لهذا الفن المنهجي، الذي شأنه أن يقوّل نصاً غير ما يبدو أنّه قاله ببداهة كاملة.

إنّ الشرح المسيحي، الذي تطور تطوّراً موازياً للشروح التلمودية، وجد نفسه في حال مختلف تماماً. فقراءة الكتب، منذ الأزمنة الأولى للمسيحية، ومن قبل ذلك في الرسائل التي هي جزء من العهد الجديد، هي قراءة ذات بعدين، تهيمن عليها صورة المسيح، وتجديد التقليد الذي أرسل من أجله. إنّ العهد الجديد ينعكس على القديم مثلما أنّ القديم يظهر الجديد بين ثناياه، الأمر الذي يزيد من البحث عن الحقيقة. وهكذا إنّ المسار اليهودي-المسيحي يجد نفسه على خلاف تام مع التقليد اليهودي بحصر المعنى، الذي لم يكن ليقبل هذه البنيات العليا التحكمية المفروضة على الوثيقة الأصلية للشريعة. إلى ذلك يمكن لنا أن نضيف هذا الاختلاف الآخر؛ أنّ المسيح المبشّر به لدى النصارى قد جاء في شخص عيسى، الأمر الذي يقضي بختم النبوة. خلافاً لذلك يرى اليهود أن الانتظار الخلاصي لمّا يعرف بعدُ استكماله؛ فهو يبقى على حال التيقظ، وإنّ هذا الانفتاح الأخروي يرسم وجهاً بالغ الأهمية للروحانية العبرانية، حتى وإن انتظر النصارى عودة المسيح، ولم يكن حلوله الأول ليفي بتحقيق الوعد. والحق أنّ هذه الرجعة -إن كان يجب أن تكون مفتاحاً لفكّ مغالق الكتب النصرانية- قد تزيد من تعقيد شرح هو معقدٌ أصلاً، ومثقل التحديد، مثلما سنتبيّن ذلك بارتداد مشاغل متواترة.

وأخيراً، إنّ الحال عند ابتداء التأويلية المسيحية يجب أن يقبل بعنصر طريف، ليس للمتعلمين اليهود أن يجدوا في أنفسهم حرجاً منه. ذلك أنّ إقبال النصارى على الوثنيين اضطرّ الفقهاء منهم إلى طرح مسألة الميراث الثقافي الهلينستي، بينما لم يكن الكنيس الذي التفّ حول تراثه الخاص ليأخذه في الحسبان. لقد فرض الحوار مع الكلاسيكية الوثنية نفسه ما إن حان التوجه إلى مواطني الإمبراطورية الرومانية. فإنّه من غير الممكن أن ننتظر منهم مسحاً شاملاً للدلالات الفكرية والجمالية والروحية كافةً التي تتشكّل منها

البيداغوجيا القديمة؛ مثلما لا يمكن، أيضاً، أن ننقلها مجرّد نقل إلى الفضاء الذهني اليهودي-المسيحي، حيث سيكون مآلها التغريب. لقد كان المجال الكلاسيكي، كما شكّله الإسكندريون، مخزوناً من المشاعر، والصور، والفِكر، ذاكرة جماعية أساسها عمدة أعمال ماضية في العادات الذهنية، هي إلى ذلك مركوزة في مشهد الحياة اليومية على شاكلة نُصب وأعمال فنية، وشواهد لم يكن اجتنابها بالأمر اليسير. فالأعراف وأسلوب الحياة قد كانت مطبوعة بعمق، في ما يعرض للناس سائر الأيام، بهذا المشهد المادي والمعنوي؛ بل الديني الباعث على [57] تطابقات حميمة مفعولها الفطري ليس من الممكن إلغاؤه بأمر من الإرادة.

إنّ اليهود، من قِبل أنّهم ينتسبون إلى قوم مخصوص، كان بإمكانهم أن ينسحبوا من هذا الجو الثقافي. ولكنّ الدعوة المسيحية مضطرّة إلى أخذهم في الاعتبار، حين تتوجّه إلى الناس جميعاً دون فرق؛ أي إلى أفراد الجماعة الهلينستية. إنّ الموقف الجذري، الذي يعارض أرباباً كَذِباً وأصناماً، بربّ الوحي الواحد الحق، وبفعل هذه المنازعة المباشرة، كان يمثّل ترهيباً من عمل الصابئة؛ فكسر الأصنام كان يعني هدم النظام الاجتماعي القائم على التقاليد الروحية للوثنية. هو أمرٌ خطيرٌ في زمان تظافر فيه السياسي والديني. فالنزعة المغالية المسيحية تتحدّى سلطات المدينة والإمبراطورية؛ وقد أثارت ملاحقات، وزادت من عدد الشهداء بسبب العداوة المتبادلة، التي كان المسيحيّون هم أوّلَ المسؤولين عنها؛ بل ليسوا في موقع قوة، وإن حدث وأعطى دم الشهداء ما أعطى من المعتنقين [للدين الجديد]، فإنّ خطر شيء كالعدمية المأتمية أمرٌ حاصلٌ لا محالة.

ليس التحاور الثقافي أمراً مستعجلاً جدّاً ما دام الإيمان الجديد يقصد الضعفاء والمساكين في المجتمع القديم؛ ولكن نشره يدعو إلى اللقاء (حواراً أو مواجهةً) بالأشراف، والمتعلمين، المدركين لهويتهم الثقافية. أمّا الدفاع المسيحي فلا يمكن له أن يتحيّز بمكان معادٍ للحكمة الوثنية، التي بعض

وجوهها يستحقون التقدير؛ إذ يجب إيجاد لغة تقيم التواصل بين أهل الكتاب وبين أصحاب التقليد الكلاسيكي. والمسيحيّون المثقفون لم يكن بمقدورهم أن يصلوا إلى حدّ رفض التعاليم الحسنة، التي أسهمت في تكوينهم، ولا إلقاء حمَلة القيم القديمة في التهلكة، والتي من أمهات آثارها ما كان حيّاً في قلب ذاكرتهم، هوميروس وفرغيليوس، أفلاطون وشيشرون، شفعاء الوثني ماكروب. والمشكل البيداغوجي لم يكن ليُطرح بنحو رجعي فحسب، عند معتنقي الدين الجديد. إنّه يشكك في تكوين الجيل القادم؛ فالكتب اليهودية -وإن كملتها الأناجيل المسيحية- لم تكن لتشكّل رصيداً ثقافيّاً مناسباً لتكوين الشّبيبة في كامل أرجاء الإمبراطوريّة.

ليست الثقافة حركةً من الداخل إلى الخارج فحسب، توسعةً للوعي المتعلم؛ إنّها تقتضي حركة من الخارج إلى الداخل، احتمالاً بالعقل والحس للزينة، التي وضعتها الأجيال المتعاقبة، زينة المدينة، إيقاعات الجماعة، نصوص مكرسة بالاستعمال. إنّ المسيحية في ادعائها الكونية لزم عليها أن تتفاوض للاتفاق مع هذا العالم القديم، الذي كانت تزعم أنّها تحييه من الداخل. أمّا أصحاب الإيمان الجديد فقد وجدوا أنفسهم في موقف ضعف حيال الإشراقة العظمى للتراث الكلاسيكي. ليس لنا أن نهدم ما عوضنا؛ غير أنّه لم يكن بحوزتهم وسائل للإتيان ببرنامج آخر، له قيمة مشابهة، بدل برنامج الدراسات الكلاسيكية. كلّما مدت المسيحية أثرها إلى داخل المجتمع بأسره، توجّب على القائمين على الدين الجديد أن يتعجلوا صُلحاً مع ثقافة الوثنيين، ولا سيما أنّه بات من الممكن عقد هذا الاتفاق من موقع قوة.

[58] إنّ الصد والمهادنة من جهة، والتواطؤ من جهة ثانية، موقفان متعايشان طيلة قرون من الفترة الغضة للمسيحية، حيث بحث آباء الكنيسة عن تمهيد السبل لعلاقة جديدة بالعالم الثقافي. سنة 398، لا يزال مجلس قرطاج يمنع عن الأساقفة قراءة كتب الأمم؛ حيث لا يتجلى حضور الرب الحق. فإنّ غوايات العقل أشدّ خطراً، في نظر الكنيسة، من غوايات الجسد؛ ولقد

تكرّرت التحذيرات كثيراً في هذا الأمر طيلة العصور الوسطى. وأولئك الذين يقرؤون كثيراً، أو أولئك الذين على مذهب المحاسن الوثنية، يكتبون أو يتحدثون، فيحسنون الكتابة والحديث، يُظنّ بهم أحياناً أنهم يدعون إلى ما لا يدعو إليه الروح.

ولكن هذا الموقف لن يكتب له الدوام؛ فالثقافة الوسيطة قد اختارت، في نهاية المطاف، أن تأخذ في حسبانها ما كان قد تبقى من الكلاسيكية القديمة. فلو لم تكن ثمّة إلا حقيقة واحدة، لو أنّ كلّ حقيقة ترجع إلى الكلمة الإلهية، حينما ينطق الوثنيون في مكتوباتهم بأمور حقيقية، لكانوا هم أيضاً ملهمين من ربّ الحقيقة، دون أن يتبيّنوا ذلك. لقد بسط القديس أوغسطين (354-430)، الذي تغذّت عبقريته من مصادر التراث القديم كافة، هذه الأطروحة بأشدّ ما يكون من الحزم في كتابه (**في تعاليم المسيحية**)، إحدى الوثائق الأساسية للشّرح الوسيط. «فإن بلغ الأمر بهؤلاء، الذين ندعوهم فلاسفة ولا سيما الأفلاطونيين، أن يقولوا من الأمور ما هو حقّ، وأن يوافق ذلك إيماننا، فإنّ هذه الأمور لا خوف منها أبداً؛ بل يتعيّن علينا أن نأخذها منهم لنستفيد منها، كما لو أنّ أصحابها يملكونها زوراً وبهتاناً. وإنّ الكتاب يعلمنا في سفر **الخروج**، أنّه حين غادر شعب إسرائيل مصر حملوا معهم أواني وتحفاً مصنوعة، ولم يكن ذلك ممّا حدثتهم أنفسهم به؛ بل هو أمر من الله؛ لأنّ المصريين لم يكونوا يستخدمون هذه الأشياء استخداماً حسناً، وأنّ بني إسرائيل سيكون لهم أن يستفيدوا منها لمصلحتهم. وكذلك الأمر، لا تحتوي ثقافة الوثنيين على أوهام خرافيّة فحسب، ينبغي على المؤمن، وقد حرّره المسيح من أسر الأميين، أن يرى فيها منكراً لا شكّ فيه؛ وهي إنّما تنطوي كذلك على فنونٍ حرّة (liberales disciplinas)، هي قادرة تماماً على خدمة الحقيقة، وكذلك بعض القواعد الأخلاقية شديدة النفع؛ بل يمكن أن نجد فيها بعض الحقائق التي تتعلّق بعبادة الرب الواحد»[1].

---

(1) Augustin, De doctrina christiana (vers 427-428), II, 40-60; Migne, Patrologie latine, t. XLIII, col. 63.

إنّ موقف أوغسطين، الذي كان أيضاً موقف معاصره القديس جيروم (346-420)، بطريرك النزعة الإنسانية المسيحية، ومترجم الكتاب إلى اللسان اللاتيني، كان هو الغالب بفضل ضرورة من طبيعة منطقية. فالتقليد اليهودي-المسيحي ليس له أن يزعم امتلاك الحقيقة عبر الأزمنة. إنّ الشعب المختار، على الرغم من اختياره، لم يكن إلا شعباً من بين الشعوب. وإنّه من المحال أن نتصوّر أنّ الله قد أهمل كلّ الشعوب الأخرى المعاصرة للشعب اليهودي، والتي بعضها كالشعب المصري مثلاً كانت مشهورة بحكمتها. يحدثنا الكتاب أنّ موسى ودانيال قد تعلّما من حكمة كهّان مصر وكلدان. وقد كان فيلون اليهودي يرى أنّ الكتاب المقدس، بوصفه كتاباً في المنابع الأولى، كان، بالضرورة، سابقاً على الفلاسفة وعلى العلماء من أتباع الوثنية؛ [59] وأنّ هؤلاء يتعيّن عليهم أن يتّبعوا، ضمن نسب الحقيقة الإلهية، طرقاً مفترقةً كانت تتباعد على مرّ الزمان. من ذلك تأتّى الإمكان، لأصحاب العهد القديم، أن يسترجعوا منافع كان الوثنيون قد حوّلوها لمصلحتهم. فالتوحيد الديني يتضاعف، بالضرورة، إلى توحيد للحقيقة. فإن لم يكن ثمّة إلا رب واحد، فإنّ كل حقيقة، وكل قيمة في الكون، يجب عليهما أن تدخلا في أفق الكلمة الأزلية، وأن تشهدا لها. سيتردد هذا الغرض الرئيسي للكلام المسيحي دون كلل طيلة قرون لفائدة التقليد المسيحي، إلى حد بوسيي ولاموني.

إن الثقافة الوسيطة، في تطوّراتها الهائلة، إنّما هي صادرة من هذا الحلف بين التراث اليهودي المسيحي، والتراث الكلاسيكي؛ فمؤسّسو الوعي الغربي لم يكونوا يعملون بروح من القطيعة، وإنما بيقين الاستكمال. ولقد أشار أوغسطين، منذ بداية القرن الخامس، إلى اتجاه السّير. وقد ذكر «الفنون الحرة» التي وضعها الأميّون. وهي عبارة تعني ضمن المنظومة الكلاسيكية للدراسات، التي ضبطها المربون الهلينستيون، وأعطوها اسم (enkuklios paideia)، هي «تعليم دائري» أو موسوعي، استأنفه البلغاء

الرومان ليستخدمه تلامذتهم، الذين كانوا يسمّون دورة عالم الثقافة العامة هذه (orbis doctrina). كان هذا المجموع يتألّف من سبعة فنون تقليدية: النحو والبلاغة، والجدل في المسار الأدبي، وفي المسار العلمي، الحساب والهندسة والفلك والموسيقا. إنّ أوغسطين، الذي استفاد هو نفسه من هذا التعليم، قد اهتمّ بإفادة النخبة من الشبيبة المسيحية منه. ستبقى هذه «الفنون الحرة» القاعدة الأساسية للثقافة المسيحية الوسيطة. بعد ثمانية قرون من أوغسطين، حين تتنظم الجامعة هذا الاختراع العبقري للروح المدرسي، فإنّ منظومة الفنون الحرة ستحدّد برنامج كليّة الفنون، المرحلة التمهيدية للدراسات العليا. الأمر الذي لا يمنع، بطبيعة الحال، تنامي الإلهام المسيحي. يبسط أوغسطين في كتابه (**في تعاليم المسيحية**) مسألة البلاغة المستخدمة لخدمة حقيقة المسيح وكنيسته؛ أما الفنون الحرة السبعة فستكون بالمناسبة مضاهية للهبات السبع للروح القدس. إنّ الرسالة الموجزة لأوغسطين ليست الوحيدة من نوعها ولا هي الأولى؛ فإنّ أوغسطين إنّما يشرح رسائل سابقة على التي وضعها كانت حقّقت من قبل التجديد (aggiornamento) المسيحي للثقافة القديمة.

بهذا النحو، تمّ التخليط بين الثقافة الكتابية وبين الثقافة الكلاسيكية، وهو الذي جعل أوغسطين لا يبالي في اقتباس أمثلته في الأسلوبيّة المسيحية من شيشرون وكنتيليان، من الرسول بولس، أو من النبي عاموس، من القديس أمبروسيوس، أو من القديس قبيانوس. الأمر الذي يشهد على تكوين ميدان موحّد تتعايش فيه بسلام إضافات المذهب الكلاسيكي مع اليهودية والمسيحية. إنّ الصلح المعقود بهذا النحو قد كان غير متوقع ومخالف لطبائع الأمور؛ لأنّه لم يكن من الممكن تحقيقه إلا مقابل تشويه متبادل للمجالات، التي اختلطت على هذه الشاكلة. منذ زمن أوغسطين، رفضت السلفية اليهودية المصالحة التاريخية التي أنجزتها المسيحيّة، فكان أن نأت بنفسها عن التقلبات الوثنية. أمّا فيما يتعلّق بالفيلولوجيا الكلاسيكية،

التي صارت سجينة وضع هامشيّ ومضحًّى بها، فإنّه كان يتعيّن عليها أن تطلب استقلالها ابتداءً من الثورة الثقافية لعصر النهضة. إلا أنّ هذه الطفرة الحاسمة في [60] تشكيل التأويلية الحديثة، لن تستعلن إلا في القرن 15، بعد ألف سنة من أوغسطين.

لحين من الدهر، فإنّ فنّ قراءة النصوص بسماته المخصوصة وقف عند مبدأ البحث عن الحقيقة، وقام في مركزه. إنّ أساس المسيحية هو كلام الله، الذي نزّله في كتبه المقدسة. فعند فقهاء المذهب الكاثوليكي، أنّ الكنيسة السابقة على تشكيل مجموع الكتب، هي صاحبة المعنى، الذي استقرّ في داخلها بفعل محور التراث؛ إلا أنّ التراث، الذي هو بعينه تأويل، لا يسعه أن يجد تسويغاً في غير النص نفسه: وهو دورٌ فاسدٌ. أمّا استحضار المعنى أو الشرح فيوجد في قلب الولاء المسيحي. والإصلاح سيقدّم نفسه بوصفه عودة إلى أصالة الوثيقة الكتابية، التي كثيراً ما تُركت، وأُهملت في عمل الكنيسة، التي افتكّت لنفسها السلطة الأساسية، التي يستأثر بها الوحي الكتابي وحده.

لقد كانت المهمّة الكبرى لأصحاب الإيمان المسيحي هي تعلُّم القراءة، لما يخصّهم بادئ الأمر؛ ثمّ لما كان يتوجّب عليهم من تيسير الإقبال على النص المقدس للمؤمنين. وإنّها لمهمّة صعبة ومعقدة؛ فإنّ النص، في غالب الأحيان، لا يتحدّث عن نفسه. لا مراء في أنّ بعض تعاليم عيسى قد صِيغت بنحو ظاهر البيان بنفسه، وكذلك الأمر بخصوص بعض الوصايا من كتاب **(الوصايا العشر)** [Décalogue]، أو أخيراً الإلماعات الغنائية لصاحب المزامير [Psalmiste]. ولكن هذه البداهات مغلطة أحياناً؛ فالمعنى يمرق ما إن نحاول الغوص فيه. زد على ذلك أنّ الكتب، منذ القرون الأولى للمسيحية، تذكر وسطاً جغرافيّاً وعرقيّاً وثقافيّاً شديد الاختلاف عن ذلك الذي تتنامى فيه الجماعات الجديدة. وما على التأويل إلا إنصاف حصّة هذا الجانب الغرائبي المادي والروحي، الذي يلازم جماع الكتب، التي حرّرها اليهود كلها، وجعلوها موجهةً جلّها إلى قرّاءٍ من اليهود.

أمّا الصعوبة المرافقة لمثل هذه النقلة في الذهنية، فتزداد متى رجعنا إلى سابق الأزمنة، مع التسلسل الكرونولوجي العميق لأسفار العهد القديم. حتى وإن غاب التحصيل التاريخي الجدير بهذا الاسم، فإنّ القارئ المسيحي له وعي مشوّش بالتفاوت الكرونولوجي بين قصة التكوين، في بساطتها الأولية، وبين الأسفار التي ذكرت فيها مآلات الشعب اليهودي المتأخرة كثيراً. بين المعطيات التشبيهية، التي كانت لأوائل الناس، والعلاقة الدقيقة للأحداث، التي تسم مآلات إسرائيل، ثمّة فرق في النبر؛ فالوقائع المعروضة مادامت من وحي الله، هي حقيقية إنّما على غير الشاكلة نفسها؛ إذ هي من أجناس مختلفة للحقيقة. كذلك الأمر بخصوص **نشيد الأنشاد** [Cantique des Cantiques]، الذي لا يمكن أن يُقرأ بالروح نفسها، التي تُقرأ بها أسفار **الملوك** [Rois]، أو أسفار **أخبار الأيام** [Chroniques]. فالروح غير المتسلح بأي نقد يدرك انقطاعات واختلالات في النبر، مادية وروحية، تدل على أنّ المجموع الكتابي ليس قطعةً واحدةً. فهو يفصح عن خاصيّة مركبة، ومن غير الممكن تنضيد كامل أجزائه في المكان والزمان نفسه. أمّا العهد الجديد، المضاف إلى القديم، فيحدث تفاوتاً أكبر، شأنه أن يشكّك في وحدة ميثاق الوحي المسيحي. ومع ذلك إنّ قراءة متّسقة هي أمر ضروري، وهي مسلّمة أساسية من مسلمات الإيمان المسيحي. [61] من ذلك الأهمية القصوى للشرح الذي تُناط بعهدته مسؤولية إحلال النظام، على الرغم من البداهة الغالبة للفوضى. فالكتاب هو شرعة الإيمان، ولكنّ الشرح هو صاحب المعنى الذي في الكتاب؛ وهو إن لم يكن في الكنيسة صاحب الكلمة العليا، فإنّ تعريف المعايير الكنسية في كلّ الأحوال أي إنفاذ السلطان أمرٌ محالٌ دون عون من التأويلية.

إنّ الخطر، منذ الأزمنة الأولى، إنّما يحدث بالشرح العشوائي، حيث أيّ واحد من الناس يتصوّر نفسه قادراً، بوسائله فقط، على بلوغ تجلي المعنى، مستعيناً، عند الحاجة، بوحي إلهي. يرفض أوغسطين مثل هذا

الادّعاء بوصفه مناقضاً لنفسه: «إنّ أي واحد يخيّل إليه أنّه يفهم بموهبةٍ، دون الاستعانة بأيّ قاعدة، كلّ متشابهات الكتاب، يعتقد عن حقّ أنّ هذه الموهبة، وهي الحقيقة بعينها، ليست ملكةً يتوقف وجودها عليه إن جاز القول، وإنما هي قدرة يعطيها الله (...) ولكنه حينها، عندما يقرأ ويفهم دون تفسير من أيّ أحد، لِمَ يزعم هو نفسه تقديم تفسيرات لغيره؟»[1]. إنّ «متشابهات الكتاب» لا يمكن إيضاحها دون «قواعد». الأمر الذي يعني أنّ ثمة علماً بالتأويل، وأنّ غرض أوغسطين، في رسالته **(في تعاليم المسيحية)**، هو عرض هذا العلم. «ثمة لتأويل الكتاب بضع قواعد يبدو لي أنّ من الممكن تعليمها، بشيء من المقدمات، لأولئك الذين لهم ملكة الشرح؛ إذ يمكن لهم هكذا أن يتقدّموا في دراساتهم، لا بقراءة المؤوّلين الآخرين فقط من الذين بيّنوا متشابهات الحروف الإلهية؛ بل كذلك بتبيانها بأنفسهم للآخرين. لقد وطّنتُ العزم على بسط هذه القواعد للناس»[2].

منذ زمن أوغسطين، قراءة الكتاب هي علمٌ ضروريٌّ لا لتكوين المكوّنين فحسب في مجال المسيحية، بل لإرشاد المؤمنين، الذين لا يرضون بإيمان يقبلونه ويلقونه بغير فعل. وإن كتيّب أوغسطين، كرسالة في الدراسات المسيحية، يضبط نطاقاً لتأصيل المذهب، ويضيف إليه مبادئ بلاغة تصلح للمبشرين بالمسيحية. هذه الخلاصة الثقافية إنما تأخذ، لأجل تأويل التراث المسيحي، كثيراً من المنهجيات المأثورة عن الحكمة الوثنية، مكرّسة تجميع العلم، الذي راكمته الوثنية، لخدمة الإيمان الجديد. والحق أنّ القراءة الكاملة للوثيقة الكتابية تقتضي علماً واسعاً متصلاً بميادين المعرفة والحياة، التاريخ والجغرافيا، الصنائع والعلوم كافةً. على طريقة البحار العجوز الذي يدسّ سفينته في الزجاجة بما لها من الصواري والجهاز الكامل، يحشر

---

(1) Augustin, De doctrina christiana, Œuvres, 1re série, t. XI, Desclée de Brouwer, 1949, trad. Combès & Farges, Avant-propos, § 8, p. 177.

(2) المرجع نفسه، § 1، ص169.

أوغسطين في ميدان الشرح الكتابي الموسوعة برمّتها؛ وإن بقي فائض شيء من العلم الوثني يستعصي على الدخول في بيت الطاعة، فإنّ ذلك يعني أنّ هذا العلم لا فائدة منه ولا قيمة له. يعلق إتيان جيلسون على هذا البرنامج بقوله: «إنّ الحقيقة الخَلاصيّة، التي نعتنقها بالإيمان قد علّمتنا الكتب إيّاها؛ وإذاً يجب أن نقدر على قراءتها وعلى تأويلها، الأمر الذي يفترض سلفاً معرفة ثلاثة ألسن: **اللاتيني**، [62]، **واليوناني**، **والعبري**. ولكنّ فهم ظاهر الكتب غير كافٍ؛ إذ يجب فضلاً عن ذلك الإحاطة بطبيعة كلّ الكائنات التي تتحدّث عنها: من معادن، ونبات، وحيوان. إنّ رمزية الكتاب المقدّس غير معقولة عند من ليست له دراية بما تكون الأشياء في ذواتها تلك التي نبحث فيها عن الرموز؛ من ذلك ضرورة معرفة واسعة بالعلوم الطبيعية، بما في ذلك الجغرافيا وعلوم المعادن والنبات والحيوان. وعلى الرغم من أنها لا تنطوي من هذه الجهة إلا على فائدة قليلة، فإنّ فنون الحيل والفلك ينبغي أن تُضاف إليها؛ لأنّه ليس بوسعنا اعتبارها غير ذات فائدة بأكملها. أمّا الجدل، فضروريّ بإطلاق، لكونه يمكّن من فحص المغالطات، ودحضها في كلّ مسألة ترجع إلى الكتب؛ زيادة على ذلك هو يعلم فنّ التعريف، وقسمة المسائل، وهما لازمان في كلّ عرض للحقيقة. ثمّ نصل به الفصاحة، التي تمكّن من جعل الحقيقة المكتشفة مقنعة؛ وعلم الأعداد، الذي يقودنا بيسر إلى تأمل العقول الأزلية، وأخيراً التاريخ والحق، التي من بين الفنون المتعلقة بالمجتمعات الإنسانية، لا يجوز إهمالها...»[1].

تلك هي الموسوعيّة المسيحية، التي تدور على قراءة النصوص المقدسة. كلّ العلم الممكن، وكلّ العلم الضروري يجب أن يبدو وكأنّه حاشية على الكتاب، أو كذلك سبيل لاستخلاص كلام الله. فالكون الأصغر للوثيقة الكتابية يبسط الخلية الأولى لحقيقة الكون الأكبر، البانوراما الكاملة للعلم

(1) E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint-Augustin, Vrin, 1929, pp. 151-152.

البشري. إنّ العلوم كافة منبثقة من الزوج الأصلي الذي صوّره سفر التكوين، والذي ينطوي بالقوة على التنوع الهائل لشعوب الأرض. والأمر كذلك بخصوص كلّ الأفكار الممكنة، وكلّ العلوم؛ إذ تنبع من كلمة الخلق، التي نُطق بها في البدء. أمّا مهمّة الشارح، والمعلق، والداعي فتتلخص في سيرورة متتابعة من الدمج، بفضلها كلّ فكر راجع إلى الحكمة الأولى والعليا؛ كحال نوح، وقد انبرى يحمل من كلّ زوجين اثنين في الفُلك المحمول. فالسيرورة يمكن قلبها؛ إذ بإمكاننا أيضاً بالاستنباط أو بالتفسير أن نستخرج من المعطيات النموذجية الأصلية للوحي كامل التنوع الذي للمعارف الإنسانية. ومثلما نبّه إلى ذلك جيلسون، فإنّ كتيّب **(في تعاليم المسيحية)** قد سبق في تصوّر المشروع الباعث للموسوعات الوسيطة، **مرايا العالم** [Miroirs du monde] التي جمعها إيزيدور الإشبيلي، رحبعام مور، هونوريوس الأوتوني، وغيرهم من الذين تعلقوا بصياغة تأليف ثقافي جديد، تحت لواء الكلمة الإلهية.

إن نقل الموروث المعرفي إلى دائرة تأثير المسيحية يستجيب لضرورة تاريخية. فتفكّك الإمبراطورية الرومانية حمل إلى السلطة الدينية مسؤولية أكبر فأكبر. وإنّ خرافة هبة قسطنطينوس الشائعة في العصور الوسطى، قد كانت تسمح بالقول إنّ الإمبراطور المسيحي، أو الذي يدّعي أنه كذلك، قد وهب وهو على فراش الموت إمبراطورية الغرب إلى البابا سلفستر. إنّ هذه الأكذوبة الكهنوتية لها نصيب من الحقيقة في النظام الثقافي، حيث انكبت الكنيسة المسيحية على جمع ميراث لا أصحاب له. فقد كان متحف الإسكندرية السلطة الفكرية التي تضمن عبر [63] القرون الولاية على الثقافة، وتصريف شؤونها لمجمل العالم الهلينستي. ولقد أثار ظهور المسيحية، بادئ الأمر، معارضة القيم التي اصطنعتها الرؤية الوثنية للعالم؛ فآباء الكنيسة والفقهاء يخاصمون آخر المدافعين عن النظام القديم، ومن أبرزهم الإمبراطور يوليانوس (331-363). ولكنّ بنيان الإمبراطورية لن يقوى على الصمود أمام قوى التفكيك الداخلية والخارجية، التي أدّت إلى انحلال هذا الجسم الكبير.

طيلة الفراغ الثقافي والسياسي الطويل السابق على تشكيل النظام الوسيط، انقادت الكنيسة، بواقع الحال، للاضطلاع بكلّ ضروب المسؤولية ممثلةً في أساقفتها؛ فهي مضطرّة إلى مواجهة طوارئ سياسية واجتماعية مكان السلطات المتهاوية. كذلك الأمر في الانتصار التدريجي للمسيحية، الذي مسح الواجهة الثقافية تماماً؛ فاختفت النخبة، أو دخلت في الإيمان الجديد. ففي التدهور العام لنمط الحياة ولمستوى العيش، من كان من المتعلمين صار شيئاً فشيئاً من رجال الكنيسة، والانشغالات الفكرية في ظلّ نظام متشدّد تركزت على خدمة القُربان. أمّا الأديرة التي لا تملك أيّة معرفة، فهي تقوم في زمن العُسرة على حفظ ميراثٍ يتهدّده الخطر، تتولّى توجيهه ليحيا على القيم التي ترتئي. بهذا التقدير تحقق انتقال التعليم (translatio studii)، نقل السلطات الروحية، التي ستنبع منها الثقافة الغربية. منذ ذلك الحين سيكون الفضاء الذهني المسيحي هو الموطن الوحيد للعلم؛ والوحي الكتابي هو الأصل الجذري للدلالات ومثواها.

إنّ تأويل النصوص المقدّسة سيجد نفسه حينئذٍ في وضع غالب؛ إذ يعرض الكتاب المقدس الميثاق المرجعي للوجود المسيحي كلّه. لقد أجرى كبار المتعلمين في المعتقد الجديد، منذ البدايات، نقل العلم الوثني إلى داخل الروحانية الكتابية. أولهم كليمنس الإسكندري (نحو 140-220)، الذي وجد نفسه منهمكاً، في الحاضرة المصرية، بالمطابقة بين اللوغوس الأفلاطوني والكلمة المتجسدة للوحي المسيحي؛ فالوثنيون قد أفسدوا وشوهوا الروحانية الأصلية، التي عبرت عن نفسها بوساطة ابن الله. لقد عمل كليمنس على التقرير الفلسفي بطريقة الإثبات والقلب. وهو يرى أنّ «الفلسفة الحقّة ليست شيئاً غير المعرفة بالعقل، الذي أوحى به الله إلى الناس في الكتاب المقدس، وفي المسيح. إنّ الحكيم الحق هو المسيحي، حين يحقق كمال الحياة الأخلاقيّة، وكمال المعرفة اللاهوتية، باختصار وبعبارة عزيزة على كليمنس، حين يصير «عارفاً» حقّاً. فالعارف الحقّ هو إذاً شارح ذلك الذي له فهم روحي للكتاب المقدس. بطرائق مناسبة، فإن العهدين القديم

والجديد يتوافران على عناصر لمصنّف تام في الفلسفة». «إنّ العلم الطبيعي كان يمكن أن يكون في الفصل الأول من سفر **التكوين** [Genèse]، وفي أجزاء مختلفة من سفر **اللاويين** [Lévitique]، التي يُقصد أن تُتأول بطريقة رمزية. أمّا علم اللاهوت، أعني الأسرار الكبرى، فقد تنزّل خاصّةً في كتابات العهد الجديد، في الأناجيل وفي رسائل بولس»(1).

[64] والحق أنّ كليمنس الإسكندري كان قد أثقل القراءة الكتابية بمراجع من التراث السري للعرفان، وهو تعليم شفوي ينتقل بالسماع، وله صفة قيامية. إنّ هذا القسم المحفوظ من تعليم المسيح يذكّر بالنظرية السرية لأفلاطون، الشائعة عند مجموعات مفتونة بالباطنية. أمّا المنجّم كليمنس فمكانه خارج ثنايا المذهب السلفي؛ هاهنا أيضاً نجده يرسم سبيلاً غنيّة بالمستقبل، هي سبيل مذهب الإشراق المسيحي الحافل بالهزّات على مرّ الدهور. بعد قرن ونصف القرن من موت المسيح، ومن قبل أن يحدث انقضاء الإمبراطورية، جوّز المتعلمون المسيحيون لأنفسهم، وقد تداركوا كلّ شعور بالنقص، أن يتجادلوا ندّاً لندٍّ مع العلماء الوثنيين، وهم يزعمون احتكار معنى الحقيقة الكلية وتصريفها لأنفسهم. إنّ المؤرخ المسيحي يوسابيوس (نحو 265-341)، الذي كان أسقف قيصرية، معاصراً ومادحاً لقسطنطينوس، محصّلاً ومتكلّماً، هو مؤلف **(ألواح المواقيت)** (Canons chronologiques)، حيث نجد للمرة الأولى أن التاريخ الكوني مرسوم ضمن حدود تاريخ الخلاص، وحيث حلول المسيح يشكّل نقطة ارتكاز أساسية في الصيرورة التاريخية. ولقد أفضت طفرة الإحداثيات التاريخية إلى تمهيد الطريق لكتاب **(مقالة في التاريخ الكوني)** لبوسيي؛ إذ حصل الاقتناع لدى الغرب بضرورة الانخراط في هذا النطاق الكلامي، حتى وإن كان تحكميّاً. ونحن نؤرخ دوماً للأحداث الكبرى بالنظر إلى إحداثية مخصوصة من علم

(1) Pierre Hadot, s.v. Clément d'Alexandrie, Encyclopaedia Universalis.

الأصول المسيحي؛ فتاريخ العالم قد أجرى انقلاباً في العلامة لدى التاريخ الافتراضي لميلاد المسيح في بيت لحم.

فمتى تمّ هذا الانقلاب في المعرفة، صار البحث الأساسي، عند المتعلمين المسيحيين، هو قراءة الكتاب المقدس، من أجل أنّها مدعوة لأن تستخرج من النص لا الدلالات التقليدية فحسب، تلك التي يتمسّك بها العبرانيون، وإنما موسوعة العلم الهليني، التي يبدو بوضوح أنّها غير ظاهرة فيه بنحو مباشر. بكلّ حسن نيّة أو بمجرّد النيّة، فإنّ القراءة المسيحية شأنها أن تكون فنّاً لتناول النصوص. ولقد كان لعلماء الإسكندرية في المتحف مدرستهم في تحقيق الوثائق المكتوبة وتأويلها. وإنّ هذا العمل النموذجي ذا المدى الكبير كان يُعدّ مرجعاً في نظر الفقهاء المسيحيين. كانت حركتهم الأولى إجراء نقل لفائدتهم للفنيات الصناعية المطبقة على النصوص الوثنية.

إنّ أوريجانوس (نحو 185-254)، إنْ لم يكن مؤسساً للعلم الكتابي المسيحي، فهو على الأقل أوّل من نهض لترتيبه داخل جماعة الإسكندرية، التي كانت تنتسب إليها أسرته، على اتصال مباشر بالعلم الوثني. «إن الجزء الأعظم من عمل أوريجانوس كان مخصّصاً لشرح الكتاب. ولقد ترك لنا نشرةً سداسية الأعمدة (Hexaples) لنصّ العهد القديم، تتضمّن النص العبري، التّصحيف بالحروف الإغريقية، ثمّ الترجمات اليونانية لكتب السبعينية، ولأكيلا، وزيماخوس، وثيدوتيون (...). وإذ طبّق على الكتاب مناهج كان بعض الفيلولوجيين الإسكندريين، مثل: زينودوتس وأرسطرخس، قد استخدموها لتحقيق نص هوميروس، فإنّه أخذ منه، خاصةً، منظومة العلامات التصحيفية (المؤشرات والنجمات)، واستعملها لتمييز مقاطع من ترجمة السبعينية لا وجود لها في الأصل العبري، أو المقاطع [65]، التي اضطر إلى إضافتها إليها ليعطي نسخةً كاملةً للأصل العبري. (...) لكلّ سفر من أسفار الكتاب تقريباً، صاغ أوريجانوس ثلاثة أضرب من التأويل: حواشٍ [scholies] (ملحوظات موجزة تتصل بمقاطع صعبة)؛ تعليقات مطولة؛

وأخيراً مذاكرات [homélies] ومواعظ [Sermons]، جمعت في أغلبها بواسطة أصحاب الخطّ المجموع [sténographes]»[1].

«إنه لعملٌ عظيمٌ» -كما كتب المؤرخ- جزؤه الأكبر مفقودٌ، بعد أن استخدمه في القرن التالي المؤرخ والجمّاع يوسابيوس القيصري . والأمر الرئيس: أنّ الشرح المسيحي، في بداياته، قد استلهم فقه المنهج الفيلولوجي والنقدي للمتحف. فأوّل الواجبات احترام النص، والحرص على الدقة الحَرْفية. أمّا مبادرة الكتاب السداسي [Hexaples]، التي وضعت جنباً إلى جنب نسخاً متباينةً لأجل قراءة مقارنة، فهي الأسبق زماناً من بين الكتب المنقولة إلى ألسنة كثيرة، والتي انتشرت إلى عصر النهضة، مثل ذلك كتاب (Complutensis)، المنشور سنة 1514، ثمرة أعمال المعهد الثلاثي اللغة في جامعة القلعة. غير أنّ النص وحده لا يكفي. لقد ظلّ أوريجانوس مثالاً يُحتذى لأنه سلط الضوء على الصعوبة الكبرى للفهم.

والمفارقة، فعلاً، أنّ فهم الرسالة المسيحية يبدو متعسراً أكثر فأكثر. فكلام عيسى، في لحظته التاريخية، كان موجهاً بشكل بسيط إلى مستمعين من عامة الناس كانوا يفهمونه دون عناء، اعتماداً على التمثلات المشتركة السائدة في الوسط الفلسطيني. بيد أنّه، بعد بضعة أجيال، بدا أنّ كتب الإيمان الجديد قد فقدت شفافيتها، وصارت تستخدم مصادر موسّعة أكثر فأكثر لدى من يعتزم النفاذ إلى معنى النصوص. لا شك في أنّ الصعوبة مأتاها، عند الأكثر من المتهودين من غير اليهود، جهلهم بالسند العبراني، الذي يختص به أهل فلسطين. لقد كان عليهم، وهم الأغراب عن هذا التقليد، بذل جهد فكريّ لتحصيل بداهات لم تكن مركوزة في جبلتهم. إنّ عدداً كبيراً من أسفار العهد القديم لا يتيسر الإقبال عليها بنحو بسيط ومباشر، حتى وإن نُقلت إلى الإغريقية أو إلى اللاتينية. من وجه آخر فإنّ

(1) Pierre Hadot, s.v. Origène, Encyclopaedia Universalis.

مواجهة الثقافات تثير من المصاعب ما لم يكن متوقّعاً؛ إذ يجب الكشف عن الخلفيات، وفضّ مشكلات التأويل. فالمتأدّب الروماني رؤيته للعالم أرقى من رؤية صيّاد من بحيرة طبريا. إلى ذلك يُضاف التعقيد الهائل للوثيقة الكتابية في مجملها. لقد كان يوجد في الوسط اليهودي الأصلي تقليد عريق للأحبار، وللتعليقات المستوحاة من الكتاب، كان يمكن لهم أن يضعوا علمهم الغزير بين أيدي بني وطنهم. ما إن خرجت المسيحية من الكنيس، وهي في طريق النماء في الوسط الثقافي للوثنية، حتى جازف المسيحيون الجدد وقادتهم الروحيون بتحصيل كتاب من الشريعة القديمة صار كتاباً مطوياً.

بهذه المثابة صارت القراءة الكتابية بسرعة عسيرة أكثر فأكثر. ولكنّ كامل المعمار المسيحي قائم على دعامة الكتاب؛ بل إنّ العهد الجديد يرجع إلى القديم باستمرار. وأمّا آباء الكنيسة، فقد وجدوا أنفسهم قبالة مهمّة لا مناص منها. فهم يجوز لهم استخدام تقليد الأحبار، ولكنّ التأويل المسيحي يضع فوق الشروح اليهودية تجديداً للمعنى يمنع من استئناف [66] التعليقات اليهودية مجرّد استئناف. والعلم المسيحي يتعيّن عليه أن يصطنع لنفسه رصيداً جديداً يصلح له، وهو عينه ما عمل عليه كليمنس، وأوريجانوس، وجيروم، وأوغسطين، أصحاب السبق في إرساء طفرة ثقافية، شيوخٌ لنزعة إنسانية جديدة. خارج دين المستضعفين، الذي يكفيه حدّ أدنى من الروحانية، دين القلب والطاعة، تكوّن دين الفقهاء، وهو حصن ثقافيّ احتمى به طيلة القرون العجاف كلّ من كان يؤلف النخبة العالمة لبيضة المسيحية.

يذكر كورتسيوس رسالةً للقديس جيروم (346-420) إلى بولينوس النولي، ورد فيها أنّه «لا القديس بطرس، ولا القديس يوحنا، كانا من الدعاة الجاهلين، وإلا فكيف أمكن لهذا الأخير أن يدرك معنى اللوغوس، الذي بقي غائباً عن أفلاطون، وعن ديموستنس؟ كيف يمكن فهم الكتاب دون دراسة عالمة؟»[1]. لا

(1) E. R. Curtius, La littérature européenne et le Moyen Age latin, trad. Bréjoux, P.U.F., 1956, p. 548.

شك في أنه من المستغرب أن يتنكّر أتباع عيسى في هيئة فقهاء في التفسير، وفي علم اللاهوت، الأمر الذي يجعل من المسيح كأنه عميد لكلية العلوم الدينية. إنّ جيروم، وهو من فقهاء الكنيسة، يرجع بزمن الفقهاء إلى وقت قديم، ولكن الحق أنّ زمن الفقهاء يجب أن يتبع الزمن الرسولي حثيثاً. فقد كان نجاح الدعوة المسيحية قد جعل من الدعم الفكري، الذي اضطلع به آباء الكنيسة أمراً ضرورياً. ثمة حكمة في الإسلام تقول إنّ مِدَادَ العُلماءِ أفضلُ من دم الشُّهَداءِ(*). وقد عرفت المسيحية من الشهداء كثيراً؛ ولم يكن لها أن تصبح ديناً كونيّاً دون أجيال العلماء، الذين خلفوا أجيال الشهداء، فأبطال العلم هم أبطال الإيمان أيضاً.

كتب بيار هادو: «إن العمل التفسيري لأوريجانوس هو عملٌ هائلٌ، لا لامتداده فحسب، وإنما لسعة الخبر الذي يقدّمه (فأوريجانوس يستعمل معطيات ثمينة توافرت من التفسير الرباني، أو من التقاليد غير الرسمية والباطنية)، وللمدى الروحي الذي يحركه. فالكتاب بأكمله، بعهديه القديم والجديد، له معنى روحي. (...) وهذا المعنى الروحي لا يمكن أن يُكشف إلا على أيدي «الروحانيين»؛ إنه ثمرة التنسّك والتأمل. لذلك لا يمكن لليهود، الذين لم يستجيبوا لبركة المسيح، أن يفهموا أنّ العهد القديم ليس إلا شكلاً للجديد؛ ولذلك، أيضاً، يرى العرفانيون في العهد القديم عملاً من صانع فاسد، لما فيهم من عجز عن درك المعنى الروحي؛ ولذلك، أخيراً، إن الحشوية من النصارى لهم في نهاية الأمر صورة خاطئة عن الرّب»[1]. إن تكاثر المقاربات يغلب على قراءة في العمق للنص المنزّل. بيّنٌ أنّ إشكالية الشرح تكذّب البداهات الأولية لهؤلاء وأولئك؛ ويشبه أن يكون تعقيدها

(*) نصّ حديث نبوي مرفوع، وعند بعضهم ضعيف؛ بل موضوع، ونصه: «وُزِنَ حبرُ العُلَماءِ بدَمِ الشُّهَدَاءِ فرجحَ عَلَيْهِمْ». راجع: العجلوني، إسماعيل الشافعي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس فيما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس.

(1) بيار هادو، مرجع سابق.

الشديد مقصوراً على فئة قليلة من المخصوصين بالمعرفة وبالإيمان. إن الشرح المسيحي بتراكم وتفاعل أشكال الوحي سيصير أشد عسراً من شرح العلماء العبرانيين، الذي استخدمه أصحاب المسيح سنداً أولاً للمعنى، شككت فيه السّندات اللّاحقة.

[67] إنّ أوريجانوس، من قبلُ، «يقدم منهجه الشرحي، في غالب الأحيان، بالتنبيه على التمييز بين ثلاثة معانٍ للكتب، تناسب الأجزاء الثلاثة للإنسان: الجسم، النفس، الروح. "المعنى الظاهري" هو الذي يتعلق به البسطاء أو الحشوية: الماديون. "المعنى الأخلاقي"، الذي يبحث وراء الظاهر عن أمثولة بإمكانها أن تفيد الحياة الأخلاقية. أما "المعنى الروحي" فيتعلق "بالخيرات الروحية"، أعني "بالحكمة المخفية في السر"»[1]. إن هذه المعاني الثلاثة، المتميزة، ليست مستقلة بعضها عن بعض، فهي تحتمل الإحالات، والتداخلات الكثيرة، التي تضاعف نتائجها من قيمة النص المنزّل. وإن تعاطي الشرح إنما يرسم طريق النفس نحو الله، الذي يظهر حضوره شفافاً من خلال متن الكتب المقدسة، الأمر الذي يجعل تجلي المعنى لا ينفك يغنم من الثراء والعمق عبر صروف الحياة الروحية. «لدى الشرح الروحي، إنّ أبسط تفصيلات تاريخ العهد القديم يصير آيةً وصورةً للأحداث الأرضية أو السماوية لتاريخ الخلاص».

منذ النصف الأول من القرن الثالث، حدّد أوريجانوس الفضاء الذهني للعصر الوسيط بكليّته تقريباً، لما يزيد على ألف سنة. لقد كان تأثيراً غير مكشوف، حيث إنّ بعض اتجاهات عبقرية أوريجانوس قد كانت موضع ريبة، وقضت باتهامه بالزندقة. لقد كان تأثيره عظيماً في العالم المسيحي في الشرق، كما سرى أيضاً بفضل ترجمات لاتينية في المجال الغربي، دون أن يُكشف اسمه. «طيلة كامل القرن الرابع، فإنّ الطائفة الكبرى من الآباء اللاتين

(1) المرجع نفسه.

قد نهبوا عمل أوريجانوس نهباً؛ مثلما هو حال هيلاريوس، في تعليقاته على المزامير، وأمبروسيوس وجيروم في أعمالهما كافةً تقريباً الوعظي منها والتفسيري». كذلك الأمر مع رسالة أوغسطين (**في تعاليم المسيحية**)، التي رتّبت لفائدة المبتدئين السّبل والوسائل التي وضعها أوريجانوس لتناول النصوص المقدسة. لقد تبوأ النظام مكانه، وفتحت المسالك الكبرى للتأويل؛ أمّا العمل كله، الذي لم يكلّ الفقهاء من القيام عليه، فيقع حينئذٍ داخل حقل مرسوم الحدود. فالأغراض عينها سيعاد تأوّلها بلا نهاية، وكذا التناقضات المتعلقة بقضايا ثانوية، بحسب ما يكون الشارح ميّالاً لتفضيل هذه الطريق، وترك البقية. أوكذلك حين يتفنّن بعضهم في كشف ثروات جديدة من الدلالات، كامنة في ألفاظ وصيغ النص المقدس، هي كنوز مشرفة على شفا أغوار لا قِبل لنا بها، ألاعيب انعكاس في المرايا، حيث يُتفنّن في اقتفاء أثر اللامتناهي.

إنّ الثقافة البطركية مجهولةٌ في الغرب على وجه العموم، حيث تُعدُّ ألف سنة من التاريخ منذ عصر الأنوار، وكأنّها عبور للصّحراء، فالنهضة هي التي ميّزت هذا الابتداء الجديد لثقافة منسيّة. غير أنّ النهضة، قبل كل شيءٍ، تجديدٌ للفيلولوجيا التي استرجعت، وراء العصور الوسطى، الاتصال بالقرون الأولى للمسيحية. كيفما قلبنا الأمر، فإنّ النهضة هي بطركية جديدة؛ وإراسموس على سبيل الذكر إنما ينحدر من سلالة القديس أوغسطين والقديس جيروم. إن نسيان عصر الآباء المؤسسين يجعل من تراث الغرب أمراً غير مفهوم.

* * *

الفصل الرابع
الشّرح الوسيط

تطوّرت الثقافة الوسيطة على قواعد بطركية، وقد جُعلت إشكالية قراءة النصوص في المقام الأول لتأويل الكتب المقدسة. حينئذٍ صارت الثقافة ميراث الكهنة؛ وإنّ تكوينهم كلّه ليرجع في أصله إلى الوحي الكتابي، الذي يعطيه مسوغاته ومراجعه الأرسخ. أمّا دراسة النصوص المقدسة، فتشكل البرنامج الضروري والكافي إلى حدٍّ ما للدراسات الكهنوتية. إنّ كتاب أوغسطين (**في تعاليم المسيحية**) لا غبار عليه في هذا الأمر. فإنّ كلّ المعارف الدنيوية، والعلوم من الأجناس كافةً لا محلّ لها إلا من حيث هي علوم أدوات لفهم الآداب المقدسة. كما أنّ الكنز الهائل من الآداب الجميلة، الذي تمّ تخزينه في الإسكندرية، يبدو وكأنه قد مُحي شيئاً فشيئاً من الذاكرة الثقافية، لا لأنّه قد تلف في جزء كبير منه فحسب، بفعل عاديات الزمان؛ بل كذلك وخاصةً لأنّه قد تعرض لأسباب مذهبية للكبت في لا وعي المكتبات الرهبانية، حيث كان العلماء النُّسّاخ يحفظون سرّاً بقيّةً من نصوص أُرغمت على التخفّي.

إلى ذلك احتفظت بعض العناصر المتبقّية من الموروث القديم بشبه حضور، شأن فرغيليوس، وأوفيديوس، وأفلاطون؛ هذا الحضور الهامشي تبرره الإحالات المعتمدة بين هؤلاء المؤلفين والمجال المسيحي للبداهات السائدة؛ أما وقد عُفي عن الوثنيين فقد شدّهم ذلك إلى حال من التبعية. فنسيان الثقافة القديمة في العصر الوسيط ليس مسألة فعلية، من قبَل أنّ

النّساخ في ذلك الزمان هم من احتفظ بأكثر النصوص التي بلغتنا؛ إنما هي مسألة قيمة وحق. والمؤلفون من الأغراب عن التقليد اليهودي-المسيحي هم ضحايا ارتياب مشروع، مثلما سنتبين ذلك بخصوص نصوص أرسطو التي بعد أن أُنقِذت من الطوفان جاءت لتشدّ انتباه مثقّفي الغرب. سرعان ما ستفرض الكنيسة محرماتها على هذا الخطر الذي يتهدد سلامة الوحي. وسينتهي الأمر بالأرسطيين إلى أن يقرضوا شيئاً من حرية التعبير؛ ولكنّ هذا الفوز للاتجاهات الجديدة ينبئ من قبلُ بصعود الروح الفيلولوجي الجديد، الذي ستشهد إيطاليا القرن الخامس عشر على انتصاره.

إنّ قراءة الكتب اليهودية المسيحية هي علم العلوم. [69] وهذه القراءة تنطبق على نص لم يوضع موضع سؤال في منطوقه. وأمّا الكتاب فهو معطى مكتسب قائم سلفاً؛ وليس ثمّة مشكل في الشرح. ذلك أنّ النص المتلقّى، وقد حظي بقبول من الجميع، يرجع إلى نص عبراني بعيد، ليس في متناول الغالبية العظمى من الكهنة. ثم جاء بعد ذلك النص الإغريقي، نص السبعينية، الذي له شأن عند آباء الكنيسة؛ ولكن الإغريقية غير معروفة مثلها مثل العبرية؛ لأن العبرية استمرت في حياة سرية ضمن الجماعات اليهودية، ويمكن أن تكون هناك صلات بالربانيين أحياناً. بينما لن يكون للإغريقية أن تعاود الظهور في الغرب إلا مع مصائب الإمبراطورية البيزنطية في بداية القرن الخامس عشر. حتى ذلك الحين، إنّ النص المتلقى في الكنيسة هو نصّ الفولغاتا للقديس جيروم، الذي جرى عنده غرس التقليد الغربي في التقليد اليهودي-المسيحي. وإنّ النقد لا يمكن له أن يتراجع إلى ما قبل الفولغاتا، الذي تحيط به هالة من الشرف الآتي من جيروم، وقد تقنّن بوساطة السلطة الكنسية. إنّ هذا التحريم الرهيب يتضاعف بتحريم آخر هو أشد حسماً: إنه حاجز الألسنة المنسيّة. فالنهضة ذات النزعة الإنسانية والإصلاح اللوثري لم يكونا ممكنين إلا بفضل استذكار اللهجات الضائعة، في زمان كانت قد ضعفت فيه السطوة الكنسية على ثقافة أفلتت من قبضتها.

وإذاً، فإنّ التأويلية الوسيطة إنما تنطبق على نصّ لا حراك فيه، في حين أنه كان لا يزال حيّاً في العصر البطركي، إلى حد بداية القرن الرابع، حين أنجز جيروم ترجمته. لقد كان الترجمان مخيّراً بين معانٍ ممكنة، وكان يتعيّن عليه أن يتأول بمقدار، وأن يختار أفضل المترادفات. أمّا المعاصرون لجيروم من المثقفين، الذين بحوزتهم النص الإغريقي، فكان بإمكانهم اقتراح صيغ أخرى. لا شك في أنّ جيروم قد أكره على قطع أيّ صلةٍ بظاهر النص الكتابي لمدّة تزيد على ألف سنة، إلى حد القرن السادس عشر. طوال هذا الفاصل الزماني الكبير، كان التشكيك في نصّ الفولغاتا يجعل صاحبه يقع في الإثم، ثمّ من كان بإمكانه، وباسم ماذا، أن يشكّك في المخطوط نفسه من كلام الله؟ إن نكتة انطباق القدسية قد قفزت من الأصول اليهودية-المسيحية إلى حد جيروم، مردد الوحي. أما الفولغاتا، فيشبه أن يكون ظاهرةً أصليّةً (Urphänomen) بالمعنى الغوتي، ليس خلفها شيءٌ يُطلب؛ وهو يقيم على طريق الأسبقية بالزمان سدّاً منيعاً. ففي العصر الوسيط لن يكون ثمّة شرح تاريخي؛ إنّ إعادة فتح طريقة المقاربة هذه سوف تسمح بتطور العلوم الدينية بالمعنى الحديث للفظ. فالظاهر قد ثُبّت مرّة إلى الأبد؛ وإن جاز لنا أن نقلّب روح التأويلات، فليس لنا أن نمسّ المعطى الخام للنص، الذي لا يمكن الاقتراب منه. فضلاً عن ذلك، إنّ هذا النص المحرّر باللاتينية قد تمّ تأويله باللاتينية، الأمر الذي يحرم المؤوِّل من ملكة التراجع هذه ومن هذه المطاوعة اللتين تسمح بهما ترجمة سابقة؛ إن تبسيط العملية يؤدي بالعقل إلى فقر في المصادر.

إنّ من شأن هذه الإشارات أن تكيّف طبيعة التأويلية الوسيطة، إلى حدّ لم تعد تمثّل فيه أيّ فائدة عند المتخصّصين اليوم؛ فقد نسوا أمرها وكفى. أمّا أعمال مدرسة الإسكندرية، فلا تزال تنطوي على فائدة من الناحية المنهجية؛ فهي تعرض قاعدة انطلاق للنقد الفيلولوجي فيما يتعلق بالنصوص الكلاسيكية. خلافاً لذلك، إنّ الشروح [70] الكتابية للعصر الوسيط لم تسهم

بشيء في تجويد النص، ولا في فهمه. بين العصر الإسكندري وعصر النهضة، عرف الشرح سنوات عجافاً. فالأبحاث الهائلة والأعمال التي تحقّقت طيلة هذه الفترة الطويلة، بفضل أحسن العقول في الغرب، وكأنّها لم تكن، وصارت أعمالهم إلى التصفيف في متحف أخطاء التاريخ وأهواله.

يرفض الأب دو لوباك هذه الطريقة في النظر. فإنّه من العبث «إن شئنا أن نعرف الماضي، ألا ننشغل بادئ الأمر به إلا لتقصي العناصر التي يمكن أن يكون لها بعض الصلة بالحاضر. بذلك نحن نجازف بإهمال القيمة الحقيقية قبل فهمها، وكلّ ما لا يحمل فوراً شيئاً يعين على الجواب عن أسئلة الحاضر. أياً كان الأمر، فإن لم نتناول هذا الماضي في ذاته ولذاته، فإنّه سيضيع منّا ما هو جوهري فيه»(1). إنّ تاريخ المؤرخين فيه ما فيه من تقلّبات المزاج؛ فهو يجيز لنفسه أن يفضل هذه الفترة أو تلك على حساب الأخرى، مهملاً هذا الاتصال العميق، الذي من شأنه أن يشهد على رسوخ العقل البشري.

إنّ الشرح الوسيط، مأخوذاً من جهة توكيده الإيجابي، إنّما ينشر ألاعيب فكر مخصوص داخل فضاء ذهني تشكيلُه الخارجي من صنع النصوص المقدسة. فالمدوّنة الكتابية تمثل مجموعاً موحّداً تحت لواء حقيقة ثابتة. ولا يبعد أن يكون ثمة تفاوت كرونولوجي بين العهد القديم والجديد، مثلما تشهد بذلك تسمية الكتابين؛ ولكن هذا التباعد الزماني لا يقف عائقاً أمام التعاصر المثالي لجزأي الكتاب المسيحي. فإن إنجيل النصارى ليس تتمة لإنجيل اليهود، كجزء ثانٍ مضاف إلى الأول، شأنه أن يتركه على حاله. دون وحي المسيح، سيبقى الكنيس الذي يُصوّر على بوابات الكاتدرائيات بعصابة على العينين أعمى؛ فالعهدان القديم والجديد لا تنفصم عراهما، وهما متعاصران مثاليّاً، ضمن وحدة الاقتصاد الإلهي للحقيقة.

(1) H. de Lubac, Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Ecriture, t. I, Aubier, 1959, p. 16.

إنّ مسألة الحقل الموحد للكتب المقدسة تحكم بحكمها على كلّ تأويل؛ فالأمر لا يتعلق بفهم لفظة أو عبارة أو آية من النص المقدس بمفردها، كما لو كانت تتضمّن في ذاتها جماع دلالتها. فالتفسير لا ينتقل من الأجزاء إلى الكل، بجمع متدرج للنبذ؛ كذلك الأمر فيما يتعلق بسفر بعينه، مثل: **التكوين**، أو **الرؤيا** [Apocalypse]؛ إذ لا يمكن فحصه خارج المجموع؛ وإن ما يريد قوله يقوله في السياق العام لكلام الله. أما الشرح التاريخي، التكويني، المتمسّك بحرفية النص، وبالترتيب الزماني، فسيكون مآله الضلال قطعاً. إنّ الكتب بالضرورة إنما تبسط، بحسب المقولة المتعاقبة للديمومة، استكمال القصد الأعظم للألوهية. فالفعل الأزلي للخلق يحتضن جماع الأمكنة والأزمنة والعصور، وقد عاشتها الإنسانية على قدر ما عاشت من صروف الدهر.

وإذاً، فإنّ الكتب المقدسة تشكّل مجموعاً متعاصراً بنحو مثاليّ، يتعيّن أن تفك رموزه دفعةً؛ والأمر ليس له أن يكون [71] تدرجاً من البدء إلى المنتهى، مادام البدء هو المنتهى، **التكوين** و**الرؤيا** يعرضان حقيقةً تؤخذ أخذةً واحدةً. فلامحدودية المعنى قاعدة أساسية؛ أما وساطة المسيح فتُستشعر منذ الأصول الأولى إلى حدّ نهاية الأزمنة. واليهود، رجال العهد القديم هم من الكفار، وقد استمسكوا بوحي محرف يرفضون أن يدركوا معناه. سوف يجتهد الشرح الحديث حتى يجد له موقعاً تاريخياً بالنظر إلى الفترة التي دُوِّنت فيها النصوص، سِفْراً بعد سِفْرٍ؛ بل سوف يحاول، في حالة كتاب معطى، أن يفرق بين تدوينات مختلفة، مثلما كان الحال منذ القرن السابع عشر مع سفر **التكوين**. مثل تلك الطرائق لم تكن مقبولةً في المجال الوسيط؛ ولم يكن أحد ليجرؤ على القيام بأركيولوجيا ذهنية، ليعيد بناء الأفق الدلالي الدقيق لكل توكيد محدد. إن إثبات الله، في كلامه، حاضرٌ حضوراً كليّاً في كلّ موضع، وفي كلّ آن من الكتاب المقدس، شهادة على بارئ بوساطة من عيسى المسيح، الكلمة المتجسّدة.

إنّ دلالات الكلمات والأشياء، على ضوء الروح القدس إذ تعكس أشعة الكلمة، يحيل بعضها على بعض، من رجع إلى رجع إلى غاية المبدأ الأسمى لكلّ إشراق. أمّا جريان المعنى فينكفئ على نفسه بحسب المطابقة العامة لفضاء مغلق، تشير دائريته إلى سرمدية الله. إنّ الشرح أشبه شيء بالكاتدرائية، حيث كلّ عنصر معماريّ أو تزييني، كلّ عمود، وكلّ تاج وبوابة، كل تمثال وكل عرصة بلورية، كل ثمرة، وزهرة، وكل دابة هي إحالة تذكّر بألوهية الله القائم عند القداس. تطاول الكاتدرائية السماء، وقد أشارت إليها إشراقة النواقيس، الموسوعة المسيحية للمعنى، العهدان القديم والجديد وقد اتحدا بمودة عند الألوحة المزينة للأبواب، وفي دورة التيجان.

يفيض الباطن على الظاهر، والباطن فحسب هو الذي يكشف البداهة المحتجبة للظاهر، الذي يَضِلّ معه القارئ الغُفل عند القراءة الأولى. أمّا الأقسام الشرعية والوصفية وحتى التاريخية من العهد القديم فقد كانت تبدو بلا فائدة، وبلا قيمة روحية، إن نحن أخذناها على علّاتها، مثل جرد عقاري، أو قائمة بمواعين لخدمة الهيكل. لم يُكشف السرّ إلا حين أعطى العهد الجديد المفتاح للقديم. إنّ التأويل المجازي، إذ يعرض المحور الكبير لسعي النفس إلى الله، إنما يلتمس بالكلمات والأشياء التي من الحياة اليومية، ماهية سرية بالإمكان أن تصلح علامة على طريق النفس المؤمنة نحو ربها. إن القراءة الكتابية للعصر الوسيط هي قراءة في الإيمان وللإيمان. أمّا القراءة العلمية للمحدثين من المؤمنين أم من غيرهم، فتستبعد من حيث المبدأ المعنى الذي كان فقهاء العصر الوسيط يسلمون به حينما كانوا يباشرون أبحاثهم.

أما أن نقبل بهذه الذهنيّة فإنّ الخطاب المُنزّل يعرض جملةً من التّذْكِرات، من الأشكال والرموز التي للحقيقة الواحدة تتخفّى بنحو لا مفر منه خلف كل كلمة، كل جزء من جملة. منذ زمن القديس أوغسطين، اقترحت الرسالة (**في تعاليم المسيحية**) تأويلية للغة قائمة على التمييز بين

العلامة والرمز والسرّ. يلخص الأب شينو ذلك بقوله: «كل شيء مجازٌ، ذلك هو القانون [72] الأساسي الذي يتعلق لا بمجامع الاقتصاد فحسب، بل بالمجامع كافة واحداً واحداً، لا من أجل الجوهر المذهبي والأخلاقي للتعاليم المنزّلة، ولكن أكثر من ذلك، من أجل ما لا صلة له بالإيمان، ولا بالأعراف. (...) كل شيء سرّ (sacramentum)، أعني، بالمدلول الفني، علامة على أمر مخفيّ»[1]؛ فالتأويل يتعين عليه أن يمر بالمعنى الظاهري، ولكنه لا يمكن له أن يتخذه مُقاماً، وإلا وقع عليه إثم التدنيس السيميولوجي.

بهذه المثابة، يتخذ الشرح معنى السعي التعبدي بحسب التكوين الروحي. كتب الأب دو لوباك: «حتى نفهم الكتاب، لا بطريقة «قاسية»، واعتماداً على «المعنى الحقيقي» للشارح، وإنما في موضوعيته، وفي «قوامه»، باختصار، حتى نفهمه أحسن الفهم وأشمله (bene et catholice)، (...) فإنه من الضروري أن نتجاوز ظاهره. يجب فهمه (prius secundum litteram, pstea secundum spiritualem intelligentiam). وإن اختيار الوقوف على «الظاهر الصرف»، وإن كان ذلك بإحكام، ذلك هو ما يجعل في الأمر معنى حقيقيّاً؛ ذلك هو الوقوع في تأويل ذاتي. وقد يكون في ذلك «تحريف للكتاب» بالنيل من قوامه. ففي الأمر -إن أنكرنا أنه يشهد في كلّ موضع على المسيح- إفراغ له من الروح الذي يفيض به، حتى ينزل إلى رتبة الكتب البشرية»[2]. إن موقف فقهاء العصر الوسيط ممكن فقط بناءً على التسليم بأنّ الكتاب هو الكتاب المقدّس لكلام الله. أما الشرح الوضعي والعلمي، فيفترض بالنسبة إلى المؤمن إمكان أن يحتفظ لحين بإيمانه بين قوسين. وإن المؤمن الحق لأعجز الناس عن ذلك.

ثمة تأثير آخر سيأتي لإشباع فهم المعنى، بتأخير طفيف، حين سينقل سكوتوس إريجينا (نحو 810-870) إلى الغرب الإلهام الأفلاطوني المحدث

(1) M. D. Chenu, La théologie au XIIe siècle, Vrin, 1957, p. 172.

(2) H. de Lubac, Exégèse médiévale... op. cit., t. III 1961, p. 126.

بفضل ترجمته اللاتينية لأعمال ديونيسيوس الأريوباغي، قريباً من (860-862). لقد كان حضور أفلاطون ملموساً من قبلُ في لوغوس يوحنّا وفي التأمل الأوغسطيني؛ ولكن ديونيسيوس حرّر طاقات صوفية هي متضمنة إلى هذا الحد، بحسب سبيل الحركية العروجية، التي تعاود في الاتجاه العكسي اتباع سبيل حلول الروح في المادة. إن تأويل النصوص المقدسة يرافق هذه الحركة العمودية، أو الباطنية [anagogique]؛ وهو يجسم الرغبة في التجاوز، أو الجرد المتتالي للدلالات، التي تنحو من تصعيد إلى تصعيد، نحو الذوبان في الوحدة المتعالية للإلهي. يتخذ الشرح قيمة تقشف لغوي، هو رياضة صوفية تساعد على تحرير النفس في بحثها عن الله.

إن هذا التأثير، فضلاً عن تأثير الأوغسطينية، قد وجّه القراءة الكتابية في اتجاه الرّوحنة. يلخص الأب شينو هذه المكاسب بقوله: «شيءٌ من الاستنقاص للمضمون الفيزيائي للوقائع الطبيعية أو التاريخية؛ -إحالة جوهرية إلى المتعالي يكون بها كل وجود موسوماً بميسم ديني-؛ أفضلية الدلالة، التي تعبر عن هذه الإحالة، على التفسير، الذي يقف عند الأسباب الداخلية للظاهرات، ويفضي إلى [73] العلم؛ -استحالة الإرجاع الفني والنفسي للدلالة الرمزية إلى التفسير، الذي هو من شأن العقل-؛ أخيراً شيءٌ من الغنائية الشعرية، هي صدى لهذه الصفات الدينية»[1]. إن المؤوّل ليس له أن يختار بين طريق العقل وطريق التصوف؛ فإن قبل ببعض الوجوه وفي ميادين محدودة، إشكالية عقلية، ساعتها لا يعرض للحركة التلقائية للروحانية الوسيطة إطلاقاً أن تبادر إلى تطبيق هذه المبادئ على المجال المقدس للكتب. سيكون من الضروري حدوث ثورة ثقافية حتى يمكن تناول المجال الكتابي بروح من المعقولية النقدية.

ولقد كان على التقليد الوسيط أن يتكوّن إذاً بالإدغام بين قراءتين تأويليتين متراتبتين، حيث العهد الجديد يفرض نفسه تأويلاً للقديم؛ غير أن

(1) M. D. Chenu, op. cit., p. 175.

هذه القراءة الثانية بالذات تجد نفسها تحت حكم استلهامات جديدة من شأنها أن تنقل الدلالات الدينية بحسب نظام ميتافيزيقا أخروية، وتحت راية عيسى -الكلمة أو اللوغوس، والرب- الواحد الموسوم بشيء من الأفلاطونية. إن التاريخ اليهودي-المسيحي، كما تُؤوّل بهذا النحو، إنما يفصح عن دلالة عابرة للتاريخ؛ فكل عنصر من النظام الزماني يصير آية من آيات الأبدية. ولقد أفاض أوغسطين في صياغة نظرية العلامات والرموز في رسالته (**في تعاليم المسيحية**)، التي استكملت تعليماتها الرسالة (**في التثليث**) [De Trinitate]. فالله واحدٌ في أشخاص ثلاثة؛ وما الأشياء إلا مخلوقات صادرة عن إرادة البارئ، حاملة لعلامة التثليث؛ إنّما هي آثار التثليث (vestigia Trinitatis). إنّ المذهب المسيحي الذي منبعه من الكتب، إنّما يفعل فعله بارتداد على الكتب نفسها. «بصفتها من آثار التثليث (vestigia Trinitatis) فإن الأشياء المخلوقة كافةً علامات أو رموز للخالق. الأمر الذي يعني أنه لا يوجد إلا شيء واحد هو شيء صرف دون أن يكون علامة في الوقت نفسه: إنه الخالق بذاته. (...) لدى أوغسطين، الله فقط هو في نهاية المطاف أيس (res)، وما سواه علامة (signum). إن هذه الفكرة، التي مفادها أن كل الموجودات المخلوقة هي رمز لله مشتركة بين أوغسطين والأفلاطونية المحدثة المسيحية، التي يمثلها ديونيزوس الأريوباغي. في بداية كتاب (**المراتب السماوية**) [Hiérarchie céleste]، كتب أن المرئي هو صورة للجمال اللامرئي»[1].

يرى سكوتوس إريجينا، شارح ديونيسيوس، أن «الكلمات تدل على أشياء الطبيعة مثلما تدل على أسرار الكتاب. كلّ هذه الأشياء لم تُخلق لذواتها، وإنما لتمثل الجمال اللامرئي، الذي يدعو إليه الله الناس بواسطتها»[2]. إن نظرية الرمزية الكونية ستتم صياغتها في العصر الكلاسيكي

---

(1) Johan Chydenius, «La théorie du symbolisme médiéval», Poétique, 23, 1975, p. 324.

(2) المرجع نفسه.

على يد هوغ دو سان فيكتور ومدرسته؛ فالطبيعة بأكملها خطاب إلهي ذو صلة بالخطاب الإلهي للكتاب. هذا التقديس الكوني إنما يحدث كوحي للوحي، وحي من الدرجة الثانية، الله هو الذي يحفظ سريرته لأصفيائه. يشرح م.م. دافي، اعتماداً على القديس برنار، هذا الألق الذي للإلهي: «إن الروح المحض لا يتيسر له أن يمثُل [74] لتأمل روح مّا. لمثل ذلك يتعيّن على الإله المشرق، حتى لا يعمي صاحب الشهوة، أن يتغشى بالظل. إن ظل الله إنما يتكون من المسيح في بهاء مجده؛ أي من حيث هو كلمة الله. أن يتجوهر الإنسان بالروح، وأن يسقط جدار الظل وإن لم يتهدم بكليته، فإنه توجد أنحاء من المنافذ تترك للنور أن يتسرب. هكذا يرى الإنسان بإلماعات دون أن يعمى بصره، وإن هذه الإلماعات إنما تدل على الحضور. وهذه المنافذ التي للنور هي التي تلقي في الإنسان الشوق لأن يكون الابن الحق للنور»(1). تستعمل الكتب المقدسة العبارة الأوضح عن كلمة الله، غير أن الحضور يلازم كذلك الوجود الكوني؛ وهي، إذ تتركز في كلمات ابن الإنسان، تشع بنورها في المكان والزمان. من أجل ذلك إن طرائق التفكيك نفسها يجب أن يجري تطبيقها في كلّ موضع. «إن التأويل الرمزي حاضر في الفنون الشعرية وفي الفن المعماري، في قصص الحيوان وفي صناعة الأحجار الكريمة، تشهد عليها الروايات الأرتورية(*) بقدر ما تشهد عليها رسومات سان سافان، العبادات أو الرسائل التي في الألوان والأعداد. إن هذا السلوك للكُتّاب والفنانين والشعراء والنحاتين يدل على الوحدة الشديدة في البحث والتعليم»(2).

(1) M. M. Davy, «La mentalité symbolique du XII^e siècle», Diogène, 32, 1960, p. 115.

(*) الروايات الأرتورية [romans arthuriens] هي حكايات من العصور الوسطى تنسب إلى الملك أرتور مرلان [Arthur Merlin] وتدور على حياة الفروسية ومناقب الحرب.

(2) المرجع نفسه، لقد أورد م.م. دافي سهواً عبارة «نحت سان سافان». إنّ الأب سان سافان سور غارتمب (Saint-Savin-sur-Gartempe) قد اشتهر بمجموعة فريدة من =

تبسط اللغة الرمزية بشكل متناثر، في الموضوعات والنصوص، حضور الكلمة المتجسدة في عيسى-المسيح، وخطوات تاريخ الخلاص، مثلما تعرضها الكتب المقدسة. وأما المحور الكبير للكتب فهو في المقام الأول والأخير المكثِّف، التسويغ النهائي للمعنى، الذي لن يكون له أن يقيم داخل حدود الكلمة والجملة والموضوع. أما الشرح الحديث فيجري على التحليل، ويجتهد لتضييق المعنى بأن يعزل الواقعة والكلمة والحدث ما أمكن له ذلك، وهو الذي يتعين تعريفه في متانته الحقيقية، وفي سياقه الزماني المحلي والشخصي. وعند قراء العصور الوسطى، إنّ الإجراء يختلف ليصير تأليفيّاً. إن جماع المعنى الممكن هو معطى دفعةً، عند البدء؛ معنى **الألف** البدئي يتضمن بعدُ معنى **الياء** الختامي؛ فالألف والياء لا تظهران لنا منفصلتين إلا بسبب القصور الذي في العقل البشري؛ إذ يفرض علينا مقاربة استدلالية لسرّ الله.

إنّ الوحي المسيحي النّوراني إنما هو عند الذي آمن نقطة انطلاق مطلقة؛ فيض من الوضوح يحيط بالمشهد كله. في هذه النكتة من ظهور الله، يجري كلّ شيء كما لو كان خلق العالم يطابق ميلاد الفرد في الحياة الروحية. إنّ تاريخ الخلاص يُستبطن تحت لواء سيرة روحية تشكّل أطوارها الوجه الذاتي للصيرورة الموضوعية للكتب. تجد النزعة الرمزية والأمثولة بُعداً روحيّاً إضافيّاً في الحج الفردي للمؤمن، الذي يعبر البحر الأحمر، ويتيه في الصحراء مع بني إسرائيل، أو يلتقي المسيح عند منعطف الطريق. إن انتظامات تاريخ الخلاص [75] تعرض أطوار الصيرورة المسيحية للنفس المؤمنة. أما القراءة الباطنية للكتاب، فتفترض هذا التطابق بين الخارج والداخل؛ والزمن التاريخي يلقى نفسه، وقد انقلب صيرورةً موهومةً، لها الكلمة العليا على الزمن الزماني للمواقيت المعتادة.

= الجداريات الرومانية، التي تروي التاريخ المسيحي للخلاص. وقد سمحت لنفسي أن أضع موضعها لفظة «الرسومات» [«Les peintures»].

من هنا، دون شك، السمة المتعسرة بل الشنيعة، للتأويلات الوسيطة. فالمعقولية المطلوبة ليست من جنس العرض [ex-position]، أو التفسير [ex-plication]، وإنما من جنس التضمين [im-plication]. أن نفهم لا يعني أن نفرّق، وأن نباعد ما بين عناصر الحقيقة، وإنما أن نفجر الحقيقة الكاملة في الهنا والآن، اللّذيْن للإيمان. إنّ الصبر الجميل للمؤرخ، وللمُحصّل لا تسويغ له، اللهم إلا بنقص في الإيمان الذي يؤدي وحده إلى النجاة. أما الربانيون والتلموديون من الحلف القديم، فقد كانوا منكبّين على أبحاث مطولة لتأويل نصوصهم المقدسة، يتساءلون عن معنى كل كلمة وكل علامة. موقفٌ كان يجد علة له في انتظار المسيح: فنور الكلمة عندهم لمّا يأتِ بعد؛ من ذلك كانت الترددات في الظلمة، والجهود الضائعة للإقرار بحقيقة الله بوسائل بشرية، لا قِبَل للإنسان بفك سَننها دون وسيطٍ.

لقد قلب حلول المسيح معنى التاريخ، وكذلك معنى كلّ حياة شخصية في الوقت نفسه. أما القراءة الكتابية الوسيطة، فلها دراية بهذا الأصل الجديد؛ يؤكد الأب دو لوباك أنّ الشراح «لم يكونوا ليبادروا من جانبهم بتأويل النصوص القديمة بغير احتياج إلى الماضي، ولم يكونوا فضلاً عن ذلك، ليُلقوا في الماضي التأويل الجديد المتلقى عن شهداء عيسى: لقد كانوا مغمورين بأكملهم بالإعجاب بالجدة الفريدة، التي لا يمكن تجاوزها، الخارجة عن كل معهود، والناسخة لكل شيء، والتي كان العهد الجديد يمثلها في نظرهم، وهم إن كانوا فعلاً لا يزالون متطلعين إلى المستقبل، مادام كل مسيحي ينتظر رجوع المسيح، فذلك لم يعد قائماً على شاكلة المتنبّئين القدامى من بني إسرائيل، من قِبَل أنهم كانوا يعلمون أن المسيح قد جاء ولم يكونوا لينتظروا مسيحاً آخر، كون الذي أتى بالإنجيل لمّا يكن بعدُ غير ضرب من الإنباء»[1]. إن حلول الكلمة هي زيارة للمطلق، تفلت من بين يدي المؤرخين والنقاد؛ وإن تاريخ المؤرخين لا يمتلك الكفاءات الضرورية

(1) H. de Lubac, Exégèse médiévale... op. cit., t. I, 1959, p. 316.

حتى يقر بصحة ابن الله. فالنقد يشتغل بفن النسبي، الذي لا تملك قواعده أيّ سلطان على المطلق. والحقّ أنّ الوعي الوسيط يجد مسوّغاته القصوى في الرجوع إلى سرّ الله وكنيسته. «إنّ انقلاب العهد القديم إلى الجديد، أو ظاهر الكتاب إلى باطنه لا تفسير له، ولا تبرير في جذريّته، إلا بالتدخل الجبار الذي لا سابق له لمن هو نفسه الألف والياء، الأول (Primus) والآخر (Novissimus)»[1]. بهذه المثابة يتحقّق تأجيل الأصل؛ ذلك أنّ عيسى المسيح هو الذي يقيم وحدة الكتاب؛ لأنه هو غايته وتمامه. كلّ شيء راجع إليه. وهو منه في آخر الأمر الشأن الأوحد. وإذاً، يجوز لنا القول إنّه شرحٌ له كله»[2]. إنّ مسالك التاريخ كافة، التي كانت تسير ببطء، وتتفرّق أحياناً، من قرن إلى [76] قرن، تجد نفسها وقد التأمت فجأةً تحت وطأة غالبة لسلطان جديد قاهر. كلّ المعنى الممكن يجد نفسه مركوزاً في سرّ المسيح، في محياه ومماته؛ وأمّا في الكنيسة، زوج المسيح وجسده، فيُعرض «السر الفعلي لقرانات الكلمة والبشرية».

إنّ التاريخ المقدس والدنيوي والشرح يخضعون جميعاً لشِرْعة الوحي، وهي أمورٌ اختُزلت هكذا في وظيفة هامشيّة للتفسير، أو للاحتفال بالسّر، الذي صلاحيّته المتعالية تستجمع، في ذاتها، معنى الواقع الإنساني كلّه. يتبع التاريخ سيره، ولكنّ معناه مقدّر بوساطة الكتب؛ لا يمكن أن يحدث أمر ذو بال، اللهم إلا ما أنبأت به. ما اليومي إلا أجلٌ، انتظار لنهاية نحن أعلم بمعناها؛ إنّ يوميات الأديرة الوسيطة إنما هي ترّهات حيث تسجَّل يوماً بيوم نفقات المعاش اليومي. لا شيء يحدث، لا معنى خارج هذا السهم الأخروي للديمومة الممتدّ نحو رجعة المسيح. قُضي الأمر من قبلُ ومن بعدُ. «إن كان العهدان القديم والجديد (...) عالمين، عالم التاريخ وعالم المَثَل، وإن كان العهد الجديد يتحدّد بوصفه مَثَلاً للقديم، فإنّه من البيّن أنه يُصاغ مثلاً هو

(1) المرجع نفسه، ص319-320.
(2) المرجع نفسه، جIV، 1964، ص111.

بدوره. إن كان باطن العهد القديم الذي هو ظاهره، فإنّه من البيّن أنه لن يكون بوسعنا أن نأخذه من جديد بوصفه ظاهراً يتعيّن أن نستخلص منه باطنه. (...) سيكون ذلك كمن يجعل من إيمان المسيح إيماناً نسبيّاً ومؤقّتاً، ويرى في المسيح وفي إنجيله أوجُهاً لمخلّص آخر قادم، سيكون له هو، أيضاً، سلطان لتحويل هذه الأوجه وتجاوزها». على الانتظار أن يتأجّل من بدل إلى بدل، كلّ مُخَلّص ناظر إلى المخلّص الآتي، «الذي لن يكون أبداً المخلّص الأعلى والحقّ، والذي يأتي بدلاً من [سابقه] ويجعل له مثلاً»[1].

يشير هذا الإمكان الأخير إلى مذاهب الإنجيل الأزلي، التي سينبئ عنها أثر يواكيم دو فلور (نحو 1145-1202)، وستعرف تطوّرات كبيرة ابتداءً من الرسالة الموجزة، التي وضعها ليسنغ في **(تربية الجنس البشري)**، والتي ستكون مصدر إلهام للفلسفات الحديثة في التاريخ. إنّ من شأن هذا التنسيب للوحي، كفُرقة أو كهرطقة، أن ينزع عن صورة المسيح صلاحيتها المطلقة؛ إنه يجعل منها نقطة توقف يجد فيها التاريخ مرتكزه عند التعالي، حيث تتواصل الزمانية مع الأبدية.

إنّ تأويل الكتب مقيّد بهذا الموقف الأولي من شخص المسيح ومن دعوته. دون المسيح، سيبقى اليهود أسرى شرح تاريخي للعهد القديم، هو عندهم رسالة مغلقة على الدوام. أمّا مع مسيح طالته النسبية، وقد صار مجرّد علامة على أفق مفتوح على اللامحدود، فإنّ مفكري الحداثة، وهم يتطلّعون إلى المستقبل، إنّما يستنقصون من شأن العهد القديم، ومن طابعه العتيق؛ فإذا بهم وقد عجزوا عن فهم الجديد، من أجل أنّ الجديد مثقلٌ بالقديم، الذي لا ينفكّ يرجع إليه.

يؤكّد هـ. دو لوباك على الصلاحية الحاسمة للمسيح بوصفه منطلقاً أصليّاً للشرح الوسيط؛ «فهو بصفته مرتكزاً، يعقد الصلة بين [77] العهدين، كما

---

(1) المرجع نفسه، ص109-110.

يصل بين الشعبين. إنّه الرأس من جسم الكتب، مثلما هو الرأس من جسم كنيسته، رأس كل عقل قدسي»[1]. إنّ الأمر لا يتعلق في هذا المقام بمعقولية استدلالية، وإنما بمبادرة جذرية من جنس مختلف؛ «إنّ شرح المسيح، في وجهه الرئيس والحاسم، ليس بادئ الأمر شرحاً بالقول: إنما هو فعلٌ»[2]. من شأن هذا الادعاء أن يتجنّى على العقل، إنّه يتحدّى النقد، ولمثل ذلك إنّ التأويلية العلمية، عندما يحين أوان تكوينها، لن يكون بمقدورها أن تستبقي شيئاً من الشرح الوسيط، القائم على الإقرار بالشهادة. «إنّ عيسى، بما هو شرحٌ للكتاب، هو كذلك بنفسه، بكامل كيانه، وبكامل سره. وإنّه لكذلك في الأصل من زمان حلوله»[3].

فمتى قبلنا بنقطة البدء هذه - وإلّا فسيُحكم علينا بألا نفهم شيئاً من الفكر الوسيط- وجدنا شرح الفقهاء يستأنف الأغراض نفسها بلا كلل. ولعلّ أهمها تعدّد القراءات. فحلول المسيح له على الكتب السابقة أثر رَجعي؛ والقراءة التاريخية الأولى للنصوص الكتابية قبل المسيح، تقوم فوقها أخرى، لاحقة على مجيء المسيح. إنّ كتب الأقدمين، انتظاراً للحلول، لم يكن في مقدورها أن تقول ما كان عليها قوله، ما دام واضعوها لم يكونوا حفظةً لأسرارهم الخاصة. ومع ذلك، إنّ القراءة الأولى لا تخلو من معنى؛ بل هي تمثّل لحظة ضرورية؛ إذ تتعيّن الإحاطة بتاريخ شعب إسرائيل، ما دام الله قد اصطفاه؛ حتى وإن كان إسرائيل بالبدن قد حلّ محله في نعماء الله إسرائيل بالروح، فحوليات إسرائيل الأول إنما هي للثاني ذاكرةٌ، وراثةٌ ونُذر. وأما العهد القديم فيلزم أن يُؤخذ مرة أولى على ظاهره، حتى وإن كانت هذه القراءة غير كافية أبداً. إنّ نصرانيةً لا تتذكّر هويتها اليهودية المسيحية ستكون خائنةً لنفسها.

---

(1) المرجع نفسه، ج1، ص322.

(2) المرجع نفسه، ص323.

(3) المرجع نفسه، ص324.

يضاف فوق هذا التضعيف الأول للقراءة الكتابية تضعيف ثانٍ، له صلة بسرّ الإيمان. فإذا كان الوحي الإلهي، فيما وراء الكتب، إنما يصدر عن عمل المسيح، إذا كان يشكل حاضراً أبدياً، فإنّه سيجد ضدّاً له في النفس المؤمنة، التي تعيش من جانبها تجربة شبيهة بتلك التي لحلول الكلمة، مع حفظ الفوارق. إن القراءة الكتابية لا يجوز أن تكون مماثلة لقرّاء أيّ كتاب اتفق، حيث يحيط القارئ بمعرفة نصّ يحمل إليه أنباءً دون أن يضعها موضع شكّ مباشر. إنّ للكتب المقدسة محتوى موضوعيّاً، إلا أنّ قيمتها لا تقف عند هذا المضمون المدوّن، الذي يجوز أن يكون، مثلاً، قصة ملك إسرائيل، عَنَتُ نبيّ، أو ملخّصاً لموعظة من مواعظ عيسى. فإن رضي القارئ بمسايرة القَصص، ثم قلب الصحيفة ليعلم ما يكون بعد ذلك، فإنّ كلام الله سيبقى عنده حبراً على ورق. إنّ فهم النص يقتضي نقل فضاء الخارج إلى فضاء الداخل. والمقاربة المسيحية للكتاب إنما تتحقّق في [78] روح بنّاءة؛ فالكتاب المقدس هو موضع الوحي ورهانه. ولكن الوحي غير مطابق للكتاب عينه، المكتوب حبراً على ورق، الموضوع المادي، الذي قد يفسد، أو يحترق. وهو ليس كذلك حدثاً له محله في الزمان وفي المكان، ولو كان في أصل الأزمنة، لقد توقف في غيبة بالنظر إلى الزمن الذي يجري. كأننا نجعل الله حبيس الهياكل قائماً على إعمار بيوت القرابين كما يدعي البعض قصره على ذلك. ثمّة وحي، بما للكلمة من قوة، حين يصير كلام الله قائماً بالفعل في ضمير أناس أحياء، يستفيدون من بداهة تحول كيانهم. تتغيّر حياتهم به؛ وإن لفظة الانقلاب [conversion] تدل بالمعنى الفيزيائي على تحول في الوجهة، ذاك الذي كُتب على الرسول بولس، وقد أُرغِمَ على أن يرجع القهقرى على طريق دمشق.

لا يقتصر شرح النصوص المقدسة على شرح لمعنى الألفاظ، وإنما هو كذلك شرح لمعنى الحياة؛ فالشيوخ الروحيون للعصر الوسيط لم يكونوا يتعاطون العلوم الدينية كما يتعاطاها المحدثون. إن الكهنة ورجال الدين

يستكشفون سبل الحياة الروحية، وينشغلون بخلاص النفوس، دون أي هاجس بهذا البحث عن الحقيقة العقلية في ذاتها ولذاتها، الذي كان متأكداً عند علماء الإسكندرية. وعندهم أن الإيمان يطلب العقل، وأن العقل يطلب الإيمان، ولكن في الحالتين، لا انفصام بين طرفي الطلب هذين. إنّ تعدّد القراءات أمر ضروري لإيضاح ثراء المحتوى الكتابي دون استيفائه. ولما كان اللامتناهي لا سلطان لنا عليه، أمكن لنا أن نعدّد من المقاربات، حيث ينعكس شيء منه. لقد كان أوريجانوس، أحد مؤسسي الشرح، يفرق، منذ العصر البطركي، بين ثلاثة معانٍ للكتب. المعنى الأول، الذي يتصل بالبداهة المادية وشبه الجسدية للكتاب، هو المعنى الظاهري، الذي يرضى به أصحاب النفوس الجسمانية. أمّا المعنى الأخلاقي فيبحث من أجل حاجات النفس وراء الظاهر عن أحسن الأمثال. وأخيراً المعنى الروحي، الذي يجتهد لبيان السر الإلهي للكلمة المتجسدة، التي هي أقصى تحقيق للكتب المقدسة.

يرى الأب دو لوباك أنّ الإجماع العام للفقهاء يمكن ربطه بنظرية المعاني الأربعة، التي تمّ شرحها وإغناؤها طيلة أكثر من ألف سنة. لِمَ الإقرار بمعانٍ كثيرة بدلاً من معنى واحد؟ لقد طرح السؤال توما الأكويني في كتابه (**الخلاصة اللاهوتية**) [Somme théologique]، المسألة I، المقالة 10: إن تكثر المعاني يُخشى أن يكون مدخلاً لاضطراب العقول، كما أنه من العسير أن نقبل أن يكون الكتاب المقدس غير قادر على قول ما يريد قوله دون خشية من التشابه. على أنّ أوغسطين نفسه ميّز من قبلُ أربعة معانٍ متباينة، يمكن أن نزيد عليها. أمّا الجواب على الاعتراض، فيكون بالقول إنّ الله صاحب النص المقدس يملك عقلاً لا متناهياً، محيطاً بكلّ شيء بأمر واحد، في حين أنّ الإنسان مضطرٌّ إلى أن يستجمع دلالات مشتتة وجزئية، دون أن يبلغ مع ذلك تمام الحدس الإلهي الواحد.

إنّ نظرية المعاني الأربعة تلخصها صيغة متأخرة (القرن الثالث عشر)، تنسب إلى مؤلف مغمور:

[79]

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia[1].

«إنّ **المعنى الظاهري** يفيد التاريخ. أمّا **المعنى المجازي** فما ينبغي اعتقاده، و**المعنى الأخلاقي** ما ينبغي عمله، و**المعنى الباطني** الغايات الأخيرة». ذلك هو تقسيم للعمل الفكري والروحي عند قراءة الكتب، والذي يأخذ في حسبانه مختلف المقاربات الممكنة للنص المقدس. لذلك يرد المعنى الظاهري في المقام الأول بلا شك؛ فالمعرفة الأولى هي معرفة بالمعطيات الفعلية؛ والكتاب يقدّم نفسه عملاً جامعاً للآثار التاريخية، التي تتصل بها الآثار الشرعية والأدبية للشعب العبراني. إنّ التاريخ المقدس هو تاريخ خاص ضمن التاريخ الكوني، استعراض للشخصيات والأحداث بترتيب زماني. منذ الأصول المسيحية إلى غاية بوسيي، لم يضع أحد موضع شكّ صحّة هذا التاريخ، الذي يبدأ مع خلق العالم ويتواصل، بحسب أجيال معدودات بعدة معلومة، إلى حدود العصر المسيحي. يجسم التاريخ المقدس المحور العظيم المتميز للتاريخ الكوني، والذي سيُستبدل في الحين المناسب ببرنامج الألعاب الأولمبية. وإذاً يتعيّن علينا أن نأخذ نصوص الكتاب بقوّة ما دامت صاحبة الشأن كمرجع وحيد في المكان والزمان العالميين.

يوفر هذا المعنى الظاهري والتاريخي المفتاح الكرونولوجي للمعقولية اليهودية-المسيحية، التي يجب على الأتباع أن يرجعوا إليها باستمرار. أمّا

---

(1) H. de Lubac, op. cit., t. I, p. 23.
والذي يعرض كذلك صيغة أوضح، مقتبسة من مؤلف من القرن السابع عشر (ص24):

Dicitur historicus quem verba ipsa designant,
Et allegoricus priscis qui ludit in umbris,
Moralis per quem vivendi norma tenetur,
Quid vero speres anagogicus altius offert.

الفكر الدنيوي نفسه، فإنّه يجد، هاهنا، طريقاً لا مناص منه؛ واليوم لا تزال حياتنا اليومية تتبع يوماً بيوم العصر المسيحي، الأمر الذي يفترض الامتلاك المطول للسنوات التي «قبل عيسى المسيح». لدى الثقافة الغربية في مجملها، يبقى الحدث الأخروي للحلول نقطة أصلية لازمة، سواء قَبِلَ مستخدمو هذا المرجع أم رفضوا العقيدة التي تستند إليها. أمّا فيما يتعلق بمنظري العصر الوسيط، فإنّ المعنى الحرفي أو التاريخي إنما يتعلق بما قبل التاريخ المسيحي أساساً، أعني بالعهد القديم. مع أناجيل المسيح، يبتدئ عهد جديد أدبي وحرفي [littéraire et littérale]، متساوقاً مع ضرب جديد من توكيد الحقيقة. ذلك أنّه ثمّة فعلٌ في أناجيل عيسى سرد لقصة، وسلسلة من الأحداث، فكتاب (**أعمال الرسل**) (Actes des Apôtres) هو قصة أصول الجماعة المسيحية الأولى. إلا أن تعلق الأحداث في تعاقبها لا يتطلّب دقّة مادية فقط؛ بل إنّ تعدد الأناجيل نفسه يتيح للمرء أن يفكّر في أنّ الأمر يخصّ الإشارة إلى حقيقة من جنس آخر، لا تدرك إلا بعسر شديد، من أجل أنّ الأناجيل قد تفرّقت إلى أربعة، دون أن تستوفي غرضها. أمّا **العهد الجديد**، خلافاً لأسفار **يشوع** [Josué]، أو **أخبار الأيام** [Chroniques] من العهد القديم، فله مضمون عابر للتاريخ.

[80] إنّ هذا المقام ما بعد التاريخي يؤثر تأثيراً رجعيّاً في القراءة المسيحية لكتب العهد القديم، وقد اتخذ مكانه بالنظر إلى الجديد، الذي تتلقى منه نوراً كانت فاقدة له. لمثل ذلك بقي اليهود أسرى المعنى الظاهري، بينما لا يرضى به النصارى أصلاً. فقد اضطرّهم مجيء المسيح إلى أن يعبروا من المعنى الظاهري إلى المعنى **المجازي**. إنّ النصوص المقدّسة تقول غير ما تقول؛ فوراء المنطوق بحصر المعنى يتخفّى معنى آخر أو معانٍ أخرى تنتظر استكمالها. أمّا الكتب القديمة للنبوءة وللوعد، فتتخذ قيمة جديدة من اللحظة، التي تمّ فيها الإيفاء بالوعد. يرسم المعنى التمثيلي الخط الفاصل بين المسيحيين واليهود؛ ولما كانوا حرساً للناموس القديم، لم يعترفوا بصحّة

الجديد. فالحوار بين المسيحيين واليهود، بأطواره المأساوية أحياناً والمرعبة، إنما يقع من حيث كان عند خط الفصل هذا. إنّ الإيمان المسيحي يختلف بنحو مخصوص عن الإيمان اليهودي.

إنّ ما في القراءة التاريخية أو الظاهرية من نقصان يجعلنا ندرك أيضاً أنّ الجدل المتعلق بتاريخية عيسى والأناجيل له في نظر المسيحيين صفة ثانوية، في حين أنّ أعداء المسيحية يميلون إلى اعتباره أمراً حاسماً. فعيسى التاريخي لا يتطلّب غير حدّ أدنى من الواقع التاريخي، ضئيل إلى درجة تجعل من العسير إنكاره عليه. أمّا المؤرخون الأشد نقداً، فلا يمكن لهم أبداً أن ينكروا في حين معلوم من التاريخ اليهودي، وجود داعية متنبّئ جاء من الطائفة العبرانية، وأنّ الأناجيل هي مواصلة لدعواه. غير أنّه ثمّة أبعد من هذا التاريخ اليهودي للإيمان المسيحي، الذي مقامه غير مقامه، والذي لا قبل للنقد التاريخي به، هو قرار وجوديّ، شبيه بما كان من أمر الحواريين الأوائل، الذين استوقفهم عيسى-المسيح، وألقى إليهم في مسيره: «أنت، اتبعني». هي صيغة بسيطة، شديدة الغموض، مادام مصير فرد قد تغيّر بها. أمّا الآخرون، إلى جانب ذلك الذي لقي النداء، فقد ألقوا إليه السمع أيضاً، ولكنهم إذ كانوا أغراباً عن الدعوة، التي لم تكن لتعنيهم في شيء، اقتصروا على المعنى الظاهري والخارجي، ولم يتعرفوا في عابر السبيل إلى المسيح الذي بشّر به الأنبياء، والذي لديه سيكون الوعد أمراً مفعولاً.

إنّ المعنى التمثيلي يعرض التفاعل بين العهد القديم والجديد. ومثلما يقول الفقهاء، يتعلق الأمر ببسط علم ثانٍ (eruditio secunda) يشكّك بغير هدم ولا نفي، في العلم الأول (eruditio prima) للناموس القديم، الذي شهد عيسى دوماً باحترامه. يقترح هذان المعنيان الأولان المدار الفكري للتأويل، منظومة الإحالات داخل المجال الكتابي. فالمعنى الظاهري يقف عند البعد الكرونولوجي، بحسب التعاقب التاريخي للأزمنة، أما المعنى المجازي فهو غير زماني؛ إذ يقيم بين مختلف أجزاء الكتب ضرباً من

التعاصر؛ إن الوعد والإيفاء يتطابقان داخل مجموع مكتمل، هو مغلق ومفتوح في الوقت نفسه، مادام الكتاب المسيحي يختتم بسفر الرؤيا، وقد أفضى إلى طرف أخروي آتٍ لا محالة.

إن الشرح المضاعف التاريخي والتمثيلي يتصف بصفة موضوعية. أمّا جوهر الجدل -إن وُجد أصلاً- فيوجد في النصوص؛ فالمتخصصون [81] بإمكانهم أن يعملوا بالنظر إلى المفترضات التي يقرّ بها هؤلاء وأولئك، من أجل رفع المتشابهات؛ والتفكيك يتواصل مع ضمير الغائب، أمّا التسويغات فيمكن تقديمها بفضل النظام الأكسيومي متى ما وقع تعريفه. ولكن الكتاب ليس مجرد مصنف في العلم، ولا مدونة تاريخية ومذهبية؛ إذ إنّ التأويل يردّ القارئ إلى فضاء الداخل. والقراءة التمثيلية تفعل فعلها مرتين؛ وكذا الحياة الروحية لها، أيضاً، عهدها القديم والجديد، في شخص الشيخ من قبل زيارة المسيح وفي الإنسان الجديد متى ما اعتنق [الدين المسيحي]. هذا العبور المتكرّر من الظاهر إلى الباطن هو أمر مميّز للرجاء المسيحي. **فالمعنى الأخلاقي** يفرض نفسه متى ما وقع الاعتراف بالكتاب من قبل المؤمن بصفته كتاب الحياة. أما المشاغل التأملية بتبيين النصوص بوساطة **التحصيل** (eruditio)، إن كانت تهم الفقهاء بنحو شرعي فإنها لا تعني إطلاقاً جموع المؤمنين. فاستخدامهم للنص المتلقى يتعلق بتوجهات حياتهم الشخصية؛ وقد يعنّ لهم أن يتولوا تطبيق كلام الله على الظروف العيانية لحياتهم. مثل ذلك أن أحاديث المسيح تقترح فوراً قواعد للحياة. ولكن المعنى الأخلاقي مبثوث في كلّ موضع من مواضع الكتاب؛ إذ يمكن أن نستخلص مما قيل في سفر التكوين، بخصوص خلق المرأة، نظرية كاملة في الزواج، وفي العائلة. كذلك الأمر بخصوص فداء إبراهيم، الذي يمكن له أن يساعد المؤمن حين عُسرة، أو حين بأس في حياته؛ أمّا المزامير، فتتحدث عن تصاريف الحياة الروحية بحسب شعائر الأيام.

يقدم المعنى الأخلاقي البُعد اللازم لحوار النفس المؤمنة مع الله، بغضّ

النظر عن كلّ مرجع نقدي أو عقلي. هذا المعنى يتردّد في القراءة الصوفية والتقوية للكتب؛ وهو جارٍ في التبشير، الذي يدعو المستمعين إلى اتّباع حياة قائمة على السُّنّة المسيحية. ولقد صاغ المعلم إيكهارت موعظة انطلاقاً من صيغة من الأناجيل هي للوهلة الأولى غير ذات أهمية تذكر: «حينئذ دخل عيسى إلى الدار...»، فالمعنى الظاهري لا يدلّ على شيءٍ ذي بال، ولا التفسير المثَلي الذي من العهد القديم. إنّ المعنى الأخلاقي، الذي يقصد به إرشاد المؤمنين، يشير إلى الضيافة التي تجب للنفس من أجل المسيح، الامتثال للضيف الغامض والإلهي، زيارة البركة... إنّ الثروات الروحية تتكاثر، ككنوز سرية منزلة على من يتبع سيرة عيسى-المسيح فقط بجد. سيعاود المذهب التقوي احتذاء طرق هذا الورع الذي مهد للروحانية الرومنطيقية.

يُعدّ المعنى الأخلاقي، في بعض الأحيان، من المجاز المرسل، من كلمة تدل على توجهات الحياة الباطنية، التي تعرض من الاستعارات عن الوحي ما تعرض في الفضاء الداخلي. أمّا المعنى الرابع، في التقسيم التقليدي، فهو أخيراً المعنى **الباطني**، المشير إلى حركة النفس نحو التعالي. إذا كان المعنى الأخلاقي يُجري تحويلاً في الوجود يوماً بيوم بحسب روح الإنجيل، فإنّ المعنى الباطني يشير إلى الإنباء المستمر عن البداية، الإشراق الأخروي للحضور الشامل، اقتراب الرجعة الكبرى للمسيح وليوم الحساب. من هذا الحدث الجامع، **يوم الغضب، إلا هذا اليوم**(*) (Dies irae, dies illa) يشعّ نورٌ جديدٌ، يقدّر الشؤون البشرية مقدارها الصحيح. إنّ المعنى الباطني إنّما هو تذكرة بالمطلب الكلي للخلاص، [82] وقد وسم بسمة النسبية كلّ أمور الحياة الدنيا، بالنظر إلى آخرة الإسكاتولوجيا. في كلّ حين وعبر التاريخ، أعطت الفرق أهمية حاسمة لهذه القراءة الباطنية، مُحمِّلةً كلّ

(*) مقطع من نشيد يتلى في الشعائر التعبدية الكاثوليكية في العصور الوسطى يرجع إلى القرن الثالث عشر، ويتعلق بيوم الحساب. صار من القصائد الشهيرة في الأدب اللاتيني الوسيط.

آن بشري مسؤوليّةً مدهشةً. وحتّى خارج مغالاة الفرق من فجر المسيحية، من فرقة الإصلاح الجذري [anabaptisme]، من فرقة الخمسينية [pentecôtisme] بأشكالها المختلفة، فإنّ اليقظة الباطنية تنطق عن التوتر الدائم للغايات القصوى، الذي نخشى أن يُنسينَاهُ إلف الأيام. إنّ هذا العالم، في يوميّته، وكذلك في منازعاته ومنازلاته، ليس إلا مطية لعالم آخر، حيث ستتجلّى الحقيقة الإلهية، التي إنّما تدرك في هذه الدنيا كما لو كانت في مرآة (per speculum in aenigmate) في عزّ امتلائها الذي اكتمل أخيراً.

توفر نظرية المعاني الأربعة وسائل أفضل لكشف الوحي، الذي يتشكل من فضاء ذي أبعاد كثيرة، تتقاطع إحداثياته لترتسم في وحدة عابرة للغة، وراء كل عبارة، كأنها طيف اللامتناهي. أما القطيعة فتبقى قائمة بين الخطاب والوجود الذي لا يُقال لله؛ إنّ التكثير من أشكال الشرح هو مسعى لتدارك التفاوت بين تقريبات الإنسان وبين الإفلات الأعلى لله وحده في لا تناهيه. لقد استشعر أوغسطين أكثر من غيره هذا العجز الذي يلازم كلام الإنسان: «هل نطقتُ بكلمةٍ، هل أسْمعتُ كلاماً يليقُ بالله؟ آه! أجلْ، أشعر بذلك فعلاً، وليست لي نيّةٌ غير قولها. ولكن إن أنا قلتُها، فليست هي التي أردتُ قولها. من أين لي أن أعلم ذلك، لولا أنّ الله لا يُقال [ineffabile]. ومع ذلك إذا كان ما قلته لا يمكن التعبير عنه، كيف أمكن لي أن أقوله؟ نتيجة ذلك أنه حتى الله لا يجوز في حقه أن نقول إنه لا يمكن التعبير عنه، من أجل أنه بمجرد قوله، فإننا نعبر عن شيءٍ مّا (si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est inaffabile quod vel ineffabile dici potest). على أنه يحسن أن نجتنب بالصمت معركة الكلمات هذه من أن نهدّئ منها بالكلام. مع أنّ الله، على الرغم من عجزنا عن النّطق بشيء يليق به، قد تكرّم وبارك الصوت البشري، وأنه شاء أن يكون في حمدنا إياه استمتاع بأحاديثنا»[1].

(1) Augustin, De doctrina christiana, livre I, ch. 6; Œuvres, 1re série t. XI, Desclée de Brouwer. Combès & Farges, pp. 187-189.

يؤكد أوغسطين المفارقة، التي تميّز كلّ كلام بشري بخصوص الله، وهي مفارقة أساسية في كلّ تأويل للكتب. والحق أنّ كلام الله قد تجسّد حتى ينكشف للناس بوساطة موسى، والأنبياء وعيسى. إلا أنّ هذا الحلول عينه قد صار خانقاً للوفرة الإلهية بالمعنى حينما تجرّب أن تكون في مستطاع الإنسان. يبقى التفاوت والاختلال بين المتناهي واللامتناهي. أمّا التكثير من القراءات، فيجتهد للتخفيف من النقصان الذي يسم الكلام البشري، إنّ الإكثار من اللغات، في هروب إلى الأمام، بدعوى معالجة ضعف أنطولوجي، إنما نتيجته أن جعله أظهر للعيان. فإذا المعاني الأربعة الرئيسة وقد آلت إلى التكاثر، من شارح إلى شارح؛ ثمّ تولدت منها معانٍ ثانوية وتكميلية، كما لو كان التخفيف من [83] الدعوات يمكن له أن يفعل شيئاً غير زيادة التأكيد على التجاويف السالبة لهذه الغيبة الكبرى، التي هي بالنسبة إلينا الحضرة الإلهية. لا أحد يمكن له أن يرى الله ويحيا كما كانت تقول الحكمة اليهودية. فعند الأحياء من الناس، يوجد الله بالغياب، وأمّا الدعاء الحقّ فيجب عليه على قدر استطاعته أن يعطي هذه السلبية الأساسية حقها.

تشهد المعاني الأربعة للشرح الوسيط على الجهد لتدارك النقص، الذي يصيب الطرائق البشرية في مقاربة الإلهي. بدل نسق مغلق، أو فخ يحبس اللامتناهي، تتولى هذه المعاني القيام بضربات استكشاف في المجهول، كلّ واحد منها يتدارك نقائص الأخرى إلى حدّ مّا، ولعله يحاول بذلك تدارك نقائصه الخاصة بطرائق ثانوية. فالأمر لا يتعلق بعلم، بالمعنى الذي يعطيه المحدثون لهذا اللفظ، وإنما بالأحرى برمزيات يضاف بعضها إلى بعض ويعوض بعضها بعضاً، أملاً في بلوغ جمام لا قدرة لنا عليه ولا رجاء لنا فيه، كما لو كان تراكم الاستعارات يمكن له أن يجعل التخمين يجاوز المسافة المقدرة التي تفصله عن الحد.

من هنا، جاءت السمة المتقلّبة لنظرية المعاني الأربعة، المستعدّة دوماً لأن تتشظى إلى صور وأمثال إضافية. مثل ذلك ما ذهب إليه القديس

بونافنتورا، بقول الأب دو لوباك، من توسيع أفق التأويل: «لما كان على الكتاب المقدس أن يجعل المرء يفهم دلالة وجوده ليرجع به إلى الله، مثلما كان شأن الخلق الأول في زمن البراءة، توجب أن تكون فيه المعاني الأربعة، التي هي أنهاره الأربعة، تأتي من البحر وترجع إليه. وهي أيضاً الأحياء الأربعة المركبة لحزقيال والقديس يوحنا. ويشبه أن يكون الفهم الظاهري وجهه الطبيعي، فلذلك نجده مدلولاً عليه بالإنسان؛ فالأسد الذي له الأبهة، يدل على المَثَل [allégorie]؛ والثور الذي يحرث الأرض حتى تربو هو شعار المجاز المرسل [tropologie]؛ أما النسر فيمثل الباطن [anagogie]، وهو الذي يطير إلى الأعالي. غير أنّ كل واحد من هذه المعاني الأربعة له بالمثل، شأن أحياء حزقيال، وجوهه الأربعة، التي يتوزع بينها المحتوى المتنوع لموضوعاتها، حتى أننا نبلغ إحصاء 16 نوعاً من المعنى في الجملة؛ وإنّ القديس بونافنتورا، الذي هو شغوف بتركيبات الأعداد اللطيفة، لا يتردّد في أن يقدم مثلاً بإحصاء 16 معنى هي للشمس في الكتاب. من وجه آخر، إن نحن قسمنا تاريخ الخلاص كلّه إلى 4 عصور (الطبيعة، الشريعة، الأنبياء، الإنجيل)، وجدنا في كلّ واحد من هذه العصور 3 أسرار، الأمر الذي يجعل الحاصل 12 سراً مناسباً للشجرات 12 للفردوس. في كلّ واحد من هذه 12 موطناً مشرقاً للعقل، تنعكس الأخرى كلّها، الأمر الذي يسمح أيضاً بضرب 12 في 12، والحصول على عدد 144)، الذي هو عدد القدس السماوية»[1].

ليس بونافنتورا مجرّد شيخ من شيوخ العصر المدرسي، إنما هو واحدٌ من كبار العقول في العصر الوسيط، فقيه عظّمت الكنيسة قدره بأن جعلته في هياكل القداس. إنّ وفرة الاستعارات التي تكاثرت صدى لكلّ لحظة من لحظات الطريقة، تشهد بأنّ التأويل يتحرّك خلال شعاب من الرموز. فالمعاني الأربعة، التي هي أيضاً عند بعضهم العجلات الأربعة لعربة الحقيقة الإلهية،

(1) H. de Lubac, op. cit., t. IV, 1964, pp. 167-168.

إنما تفتح [84] للنفوس التقية السبيل الملكي للمغامرة في فُسحات الخيال. إنّ التراث الأفلاطوني والفيثاغوري لرمزية الأعداد يكشف عن أبعاد سحرية جديدة. لنفرض، مثلاً، العدد 153، «عدد حيتان الصيد المعجز بعد انبعاث السيد المسيح». يفسر القديس أوغسطين ذلك: «إنه الحاصل من 10 وسبعة، موضوعين على شكل مثلث»، الأمر الذي يعني قبل كلّ شيء اتحاد الوصايا 10، والهبات السبع للروح، والتي بفضلها تكتمل الشريعة لدى المؤمن؛ أمّا بضرب آخر من الحساب، وبالانطلاق من الأيام 7 للأسبوع، التي هي الأطوار 7 لمدة العالم، وحينما نستحضر إضافة يوم ثامن، الذي ليس غير عودة إلى الأول، نصل إلى 40، عدد الزمان، عدد الأيام التي في سنة الأعياد تسبق الفصح، ثمّ إلى 50، عدد الأبدية، والغبطة، عدد الأيام التي تلي الفصح؛ والثالث، الذي يكمله، يشير إلى ضرب 50 في ثلاثة، ويضع الجميع تحت راية التثليث: 153 يرمز هكذا إلى القدس المقبلة، حيث يتردّد صدى الهللويا [Alleluia]، أعني الجمع الغفير لأولئك الذين أتمّوا الشريعة ببركة من الروح القدس، وعاشوا مع السيد [المسيح]. إنّه، أساساً، عدد رجائنا»[1].

إنّ أوغسطين وبونافنتورا ليسا عقولاً من مرتبة ثانية يستمتعان بترقيمات قبّالية وبفكها كشغف الهواة المحدثين بالكلمات المتقاطعة. ولما كانا عبقريتين دينيتين أصيلتين، فإنّ مسايرتهما لرياضات ذهنية تبدو لنا غير ذات دلالة واقعية، تبيّن بوضوح عدم التوافق بين التأويلية الوسيطة ونظيرتها عند المحدثين. وفي حين أنّ هؤلاء يجتهدون لاعتماد ميثاق إجرائيّ يسمح بالوصول إلى تحقيق معنى موضوعي للوثيقة الكتابية، كما لو كان الأمر يتعلّق بأيّ نص قديم اتفق، يقترح فقهاء العصر الوسيط قراءةً هي في الوقت نفسه رياضة روحية. أمّا رهان البحث فليس من ضرب فيلولوجي؛ إذ إنّ قراءة النص هي تأمل في النص بوصفه مدخلاً إلى سرّ الصليب. كلّ احتفال

(1) المرجع نفسه، ص18.

شعائري في الكنيسة مركز على كلام الله؛ حتى في الاستعمال الخاص، إن مقاربة الوحي تكتسي دلالة تناسبية. ترجع المبادرة إلى روح الطاعة لتقوى هي من قبلُ قد أسلمت نفسها إلى نداءات الحكمة الإلهية، التي لا يستوفيها شيء. وإن مسيحياً من زماننا، إن دخل إلى محراب وسيط شديد التزيين فسيجد نفسه وهو يكاد يكون غريباً عن الثراء الرمزي المدهش، الذي من حوله. فالذاكرة الثقافية والشعائرية والطقوسية للإيمان قد مُحيت تقريباً؛ ولغة المعمار، والنحت (اللوحات والتيجان) والزجاجيات وغير ذلك، قد صارت غير مفهومة عند الناس في أيامنا شأن الاحتفالات القديمة.

إنّ تقدير الذهنية الوسيطة حقّ قدرها في مجال التأويلية يقتضي أن نحاول فهم الظاهرة الجملية للإيمان، التي تمثّل القراءة الكتابية لها تعبيراً من بين التعابير الأخرى، لا تنفكّ منها. نحن نقرأ الكتاب اليوم في صيغة الماضي: حتى وإن كنّا نحذّر من إعطائه معنى راهناً، فإنّ حركتنا الأولى هي تنزيل النص في سياقه التاريخي استعانةً بالأخبار التي [85] بحوزتنا. أمّا القارئ الوسيط فيقرأ الكتاب في صيغة الحاضر، أو بالأحرى يتناوله في الحاضر المطلق للأبدية. إنّ الكثرة الكاثرة للمعاني والرموز إنما تفتح سبلاً بديلة لذكر ربوبية الله التي لا تخطر في بال. من هاهنا تأتّى ركامٌ من التأويلات، سواءٌ عندها أن تجتمع أم تتباعد، أن تتكامل أم تتناقض، أن تتزاحم أم تتنافر. مهما كان الحال، فإنّ هذا التراكم لأعداد متناهية لن يعطي حاصلاً لا متناهياً.

إنّها هندسة في فضاء مقدّس متعدّد الأبعاد. مختلف معاني الكتاب المقدس ليست هي تحديداته الوحيدة. يشير المجموع إلى أنطولوجيا دينية رهانها هو سرّ الله في حاضريته، التي لا قِبَل لنا بسبرها. يقول الأب دو لوباك: «إنّ الرمزية الوسيطة تتضمّن اختياراً مع الكتاب، ومع الكون المنظور؛ هذا الكون الآخر، هذا الكتاب الحي والمقدس الآخر الذي هو عبادة ربانية. فإنّه بفضل النقل الذي نهض له الآباء، الذين كانوا يرون في الكون معبداً وجسماً في الوقت نفسه، وفي كلّ معبد الجسم البشري والكون

في الوقت نفسه، المرايا الكونية والشعائرية؛ إذ تتعاكس فيما بينها، تعكس المرايا التاريخية والكتابية. إنّ الكنيسة المادية هي على صورة الإنسان الكامل، حيث هي "الانعكاس الهندسي للإنسان على الصليب"، ومثل هيكل سليمان هي أيضاً إن نحن استحضرنا السر الذي يحتفل به فيها، على صورة "الجسد الصوفي". إن نظرية المعاني الأربعة، وقد خرجت عن نطاق الشرح، بالإمكان أن تنطبق على الشعائر التعبدية. بذلك وإلى حد دقائق الأمثولات الأكثر اصطناعاً، إنها تعطي نظاماً مستقراً، وتضفي الانسجام على مختلف وجوه المعرفة المقدسة؛ إذ تجعلها مشاركة في الإيقاع نفسه»[1].

إنّ قصر القوارير، الذي تنعكس حيطانه البلورية بعضها على بعض في توسيع ساحر للمنظور، يعبّر أحسن تعبير عن الانفتاح المدوي للتأويل، وقد استحال حصره بأيّ حدّ مهما كان. فالحضرة الأفخارستية، وهي الموطن الخيالي للالتقاءات والتناظرات، التي تتقاطع بلا نهاية، والسِّيَر البشرية بالنظر إليها، سواء أن كانت من ضرب عملي أم أخلاقي أو عقلي، إنما تتجلى كأنّها احتفالات شعائرية. أمّا القصد الأسمى فهو إعلاء الكلمة؛ في حلولها من أجل خلاص الناس. إنّ الشرح ينخرط من جانبه ضمن برنامج جملي للخدمة الإلهية؛ وهو لا يبلغ تمام رسالته إلا في حال من الأوج الشديد، حيث يشرق النص بفعل القوى المجتمعة لممكنات الدلالة كافةً، بينما تعرج الروح إلى قمّتها بأن تتخذ سبلاً عليا هي سبل المجاز المرسل والباطن[*].

لم ينقطع مستخدمو الكتاب قطّ عن التمرّس بهذه الأشكال الأخيرة من القراءة البناءة، التي هي رياضة روحانية في الحياة الشخصية، أو لدى

(1) المرجع نفسه، ص155.

(*) من عبارة يونانية الأصل anagogè وتعني الترقي الروحي وعروج النفس إلى العوالم العلوية؛ وفي المجال اللاهوتي تُعدّ من طرائق تأويل الكتاب المقدس بالمرور من المعنى الظاهري الحرفي إلى المعنى الباطني الروحي الذي هو أبعد المعاني وأعلاها ولا يُدرك إلا بفك الرموز التي يتلبس بها.

الجماعة. والمؤمنون لم يكن لهم إلا أن يقبلوا أن ترتدّ إليهم مباهج الملكوت ورموزه؛ بل لعلّه ثمّة من الكهنة الكاثوليك المواظبين على قراءة كتاب الصلوات والمزامير التي يحتويها، باعتباره منبعاً للروحانية، عسى أن يكون الكهنوت، في أيامنا، متعطشاً للروحانية. غير أنّ هذا الجزء من التأويلية، الذي يخصّ [86] انعكاس الكتب المقدسة في قلب المؤمن، لم يعد محسوباً في عداد الشرح بحصر المعنى. لقد صارت في حسبان التصوّف والنسك، الذي يجعل التقوى الفردية تتحد بالحياة الربانية، وتقطف ثمارها.

ولقد صرنا، في العصور الحديثة، نشهد انفصام المعاني الأربعة للكتاب، والتي يبدو أنّ كلّ واحد منها يتطوّر لحسابه الخاص. يؤكّد الأب دو لوباك الفصل بين المعنيين الأوليين، المعنى الظاهري والمعنى التمثيلي، عند أحد شيوخ العصر المدرسي، هوغ دو سان فيكتور (نحو 1096- 1141)، في كتابه (**فن التعليم**) [Didascalicon]. أمّا المعنى الأول، الذي يسميه هوغ القراءة التاريخية (lectio historica)، فيساير ترتيب الأحداث؛ وهو يفتح الطريق الذي سيسلكه شرح المحدثين، الذي يعتني بظاهر النص، والذي سينكب على دراسته أكثر فأكثر بحسب المقتضيات النقدية لفيلولوجيا واعية ومنظمة. فالتفكيك الأول لا يجوز أن يتم بأعين الإيمان؛ إذ إن الاقتناع الديني سيكون مثل عائق إبستمولوجي. تفترض الإشكالية العلمية التشكيك في النص المنزّل؛ وهي ستكون في انتظار تطوّر الفنون الفيلولوجية في عصر النهضة؛ غير أنّه ثمّة أيضاً مسائل تخص الكرونولوجيا، والأركيولوجيا، والأسلوبية، أو الحضارة، التي يجب أن تشد إليها انتباه الشارح. يعلن هذا الأفق عن العلم الديني، الذي يجب عليه أن يبقى محايداً دينيّاً.

أمّا المعنى المجازي، إن كان متصلاً جزئيّاً، في البدء، بالمعنى الظاهري، فإنّه ينفصل عنه ليترك مكانه لتأمّل منهجيّ في القيمة المذهبية للنصوص. بمقتضى الحال، إنّ ما كان مقصوداً بوصفه أليغوريا (allegoria) يتعيّن عليه أكثر فأكثر أن يتطوّر في مساق منفصل، متحرراً أكثر فأكثر، في

منهجه وبنيته، من الإسطوريا (historia)، أعني عملياً من الشرح إلى حدٍّ ينتهي به الأمر إلى استبعاد عنوان صار غير مناسب أصلاً»[1]. وحين يأتي زمان الترتيبات النسقية، فإنّ الفضاء الذهني للأمثولة، الذي ابتعد بمسافات كثيرة عن الظاهر، سيعلن ميلاد مذهب الكنيسة؛ إذ يتعيّن عليه أن يقدّر المعطيات الكتابية، ولكنّه ينقله من مجال الظاهر إلى مجال الباطن، من النظام التاريخي، إلى نظام عقلي يتقدم «على جهة المعقولية والتجريد، إلى حدّ يتحوّل فيه إلى البنيان الهائل لخلاصات العصر الأعظم»[2].

بهذا التقدير، يظهر تقسيم جديد للعمل، وقد أنشئ في أواخر العصر الوسيط. فالتفسير المَثَلي [allégorèse] أدى إلى مولد اللّاهوت الأصولي، الذي غالباً ما ينسى أسسه الكتابية، والذي يفضل الانسياق إلى المغامرة التأملية. أمّا عند الشراح، الذين يشدّهم التحصيل الصرف، فإنّهم ينصرفون عن المذهب «حتى لا يتناولوا قط في علمهم التحليلي إلا ما كان أمراً جزئيّاً متعدّد الأشكال، وما كان من الدلالة المباشرة للنصوص. من ذلك الخلافات الدائمة، طوال العصور الحديثة، بين هؤلاء وأولئك»[3]. إنّ الأصالة الكتابية لتاريخ الخلاص لم تعد هي البنية الرافعة للإيمان.

أمّا فيما يخص المعاني الروحية للكتاب، فإنّها قد تحرّرت أيضاً من [87] الشاغل الشرحي، ومن التأمل العقائدي. «إنّ العصر الوسيط يرى اللاهوت وهو يتكون بوصفه علماً تأمليّاً، وينفصل عن الرّوحانية؛ ولقد بلغنا أكثر فأكثر اعتبار البحث العقلي من حيث هو نشاطٌ متخصّصٌ، مستقلٌّ تماماً عن الصّلاة. إلى جانب ذلك رضيت الروحانية بقواعد تأملية وعقائدية ضعيفة، حتى تترك حيّزاً مهمّاً للعناصر الوجدانية والتخيلية. سيذهب الأمر بالانفصال حدّاً بعيداً إلى درجةٍ يصير فيها في عصر المحاكاة اعتبار

(1) المرجع نفسه، ج III، 1961، ص419.
(2) المرجع نفسه، ص421.
(3) المرجع نفسه، ص422.

الانشغالات العقلية غير متوافقة مع الصلاة»[1]. انطلاقاً من القرن الرابع عشر، سيتحلل النّظام الذهني للعصر الوسيط شيئاً فشيئاً؛ أمّا مقوّمات التّأليف الرّوحي التقليدي، فستطلب استقلالها. إنّ ظهور قوى جديدة أعلن ضرورة توازن جديد، تحت لواء قيم منسيّة باتت عودتها المظفّرة أمراً وشيكاً.



(1) L. Gognet, De la dévotion moderne à la spiritualité française, 1958, p. 10; cité dans H. de Lubac, op. cit., p. 423.

الفصل الخامس

الفيلولوجيا الكلاسيكية والفيلولوجيا المقدسة في عصر النهضة

ترجع التأويلية الحديثة بأصولها إلى عصر النهضة، فقد تحقق بعث الثقافة الغربية من جديد انطلاقاً من القرن الخامس عشر بدفع من تجديد مثلت الفيلولوجيا واحدة من قواه المحركة المتنامية. وإنّ تهاوي الإمبراطورية البيزنطية الذي أتمّه سقوط القسطنطينية سنة 1453، والذي كان منتظراً منذ بداية القرن، قد أدّى إلى طيّ الأرشيفات الثقافية الهلينية. وقد عبَر المتعلمون وكنوزهم من الشرق نحو الغرب؛ واسترجع الأوربيون جزءاً مفقوداً من ذاكرتهم. لم يقف الأمر عند النصوص فحسب، وإنما طال ميراثاً بلغ الاستمتاع به حدّ تبديل عميق لنظام الفكر ولنمط الحياة.

إنّ هذا الفيض من القوى الجديدة يتناسب مع استنفاد أسباب الوجود، التي قام عليها الغرب الوسيط، بعد الذروة التي بلغها في القرن الثالث عشر. لقد تحلّلت المنظومة المدرسية، وبلغ التشكيك الجهاز الفكري الذي ركبه الفقهاء، والذي كان يُسند العالم الطبيعي والأخلاقي مثاليّاً، وكذا النظام السياسي والديني للجماعة المسيحية، بخصوصيّات من كلّ نوع. فالقوى النابذة تغلّبت على القوة الجاذبة. ومنذ نهاية القرن الرابع عشر، شهد الانشقاق الأكبر لأفينيون بالتفكك الذي اشتمل على المؤسسة البابوية، وقد انقسمت على نفسها؛ وسرعان ما ستعرض دعوة جان هوس أول صيغة

للإصلاح، علامة منذرة على وخز ضمير سيتولى مؤقتاً إنهاءه، بإحسان مسيحي تامّ، مجمع كونستانس، الذي أحرق المشاغب سنة 1415.

لدى تجدّد الظرف الفكري والروحي، تأكدت الأهمية العظمى للفنون التفسيرية. فقد كان النظام الوسيط قائماً على قاعدة الكتب المقدسة، التي كان تأويلها يلهم لا المعتقد المشترك للشعب المسيحي، ونمط حياته فحسب، بل الحضارة المادية والفكرية والجمالية أيضاً. تناسب نهاية العصر الوسيط نقلة في البداهات وفي القيم ضمن المجال السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، مثلما هو الحال في مجال الأخلاق، والفلسفة، واللاهوت. أمّا نظرية المعاني الأربعة للكتب، بصفتها قانوناً عاماً للقراءة [89] الكتابيّة، فقد اندثرت إلى الأبد؛ والسكولائية، الذي لم يكن منظومة مذهبية فحسب، بل صناعة للحياة الفكرية، فقد صدقيّته. إن البحث عن الحقيقة سيتبع طرقاً مختلفة. وليس للمسيحية أن تنكر هذه القاعدة للحقيقة التي يمثّلها الوحي الكتابي؛ بل هي تجاهد لردّ الاعتبار إليها، جرّاء ما ظهر الآن من أنّ تكديس الشروح المفرطة، التي تولّدت من تكثّر المعاني، قد غشى أصالة الرسالة الإلهية. فالإصلاح، في مبدئه، إنّما يدعو إلى العودة إلى حقيقة النص، خالصاً من التحريفات والخيانات، وهي عقبات وضعتها المرجعية الرومانية حتى تمنع التواصل المباشر بين المؤمن وبين الله.

أمّا من وجهة نظر الإشكالية الدينية، فإنّ النُّقلة قد شكّكت بنحو متميز إن لم يكن مانعاً في المعنى الظاهري والتاريخي للوثيقة الكتابية، حيث بقيت المعاني الأخرى تبعاً لهذا الأخير. ولكنّ فقهاء العصر الوسيط كان لهم ميلٌ إلى نسيان هذه الأولوية التي للظاهر، في سعيهم الحثيث لاتخاذ طرق المجاز والبناء الاستعاري، حتى يفرغوا لتخميناتهم وشواردهم دون مراعاة لكلام الله. ستكون واحدة من المشروعات الكبرى للوثر ترجمة الكتاب، كامل الكتاب، إلى الألمانية. فالمؤمنون كافةً يجب أن يتيسّر لهم النص، لا نصّاً معروضاً في لغة المتعلّمين، وإنما في اللغة المشتركة. وفضلاً عن ذلك، تثير

الترجمة قضية أصالة النص عينه. لقد كانت الكنيسة الكاثوليكية تستعمل **الفولغاتا**، وهي الترجمة اللاتينية، التي أنجزها القديس جيروم، واعتُبِرت وكأنّها مستلهمة من الروح القدس، فضلاً عن وحي جديد.

لقد كسر عصر النهضة حاجز **الفولغاتا**، بفعل صدمة راجعة من المقتضى الفيلولوجي؛ إذ جاء العلماء البيزنطيون في أحمالهم بالنص الإغريقي لنسخة السبعينية؛ وهم يقرؤون العهد الجديد بالإغريقية. خلف **الفولغاتا** تتراءى السبعينية، الأمر الذي يقضي بالتماس الوسيلة من النقد. غير أنّه خلف السبعينية، التي لا تعدو أن تكون غير ترجمة، يفرض النص الأصلي العبري نفسه؛ إذ لم يكن فقهاء الغرب يجهلون وجود وثائق كتابية سابقة على **الفولغاتا**، محفوظة عند الطوائف اليهودية في الغرب؛ فقد كانت هناك صلات قائمة بين بعض المراكز الثقافية المتميزة، التي استفادت من التسامح الإسلامي، في توليدو، وفي قرطبة، وصقلية؛ وإن جربارت دورياك، الذي سيكون البابا المقبل سلفستر الثاني، قد استفاد من ذلك في برشلونة، قبل سنة ألف بقليل، كما سيفعل بعد ذلك، في بداية القرن الثالث عشر، الإمبراطور فريدريك الثاني، صاحب روح متفتح مقبل على الثقافات. ولكنّ الأمر هاهنا مجرد تطلعات هامشية، هي من صفات عقول استثنائية. فالذهنية الوسيطة في مجملها إنما اعتادت عدم الاكتراث بالأركيولوجيا الكتابية، وبالأثريات اليهودية؛ لقد انغلقت في معزل ثقافي، وسارت على الاكتفاء مع الكاثوليكية اللاتينية، دون أن يخيّل إليها أنّه ثمّة، هاهنا، تناقض قولي.

إنّ الفيلولوجيا المنبعثة المحمولة من بيزنطة كسرت الحواجز الهيّنة لنظام الكفاية الكهنوتي. فالكشف، شئنا أم أبينا، عن الأفق الإغريقي، ثمّ عن الأفق العبراني، فرض تجديداً كاملاً للقراءة الظاهرية. ومن ثَمّ إن هذه اللحظة الأولى للتأويل، التي لم تكن لتثير أيّ مسألة إلى هذا الحد، ما دام [90] المشكل قد تمّ حلّه بوساطة **الفولغاتا**، تشدّ الانتباه بشكل مانع، حتى أنّه تشكّلت، بواقع الحال، طبقة جديدة من المتعلمين، أصحاب النص والنص

فقط. أما المعاني الثلاثة الباقية من الثقافة الوسيطة، فقد وجدت نفسها معطلة، لا صلاحية لها إلا بشرط. فقد انتقل الاهتمام أكثر فأكثر إلى منطوق الكتب، وقد تخلّص من الصورة المتحجرة، التي سجنته فيها لاتينية الكنيسة، وصار إلى حال الغليان، يستنطق المؤمنين كلٌّ بلسان قومه، في تجديد لمعجزة العنصرة [Pentecôte]. من هاهنا خرج عالم مسيحي، وقد تبدل روحاً وجسداً، تبعته تغيرات هائلة في النظام الأوربي.

إنّ المبادرة بالقطيعة، حركة الافتتاح، التي أتاها لوثر في فيتنبرغ، ترجع إلى سنة 1517. في ذلك الوقت كانت النهضة تتابع سيرها منذ بضعة أجيال، منذ سنة 1453، إن شئنا أن نقبل بهذه العلامة الأخرى، التي هي تحكمية أيضاً، والتي يمثلها سقوط القسطنطينية. في هذه الفسحة الطويلة اعتمل إيطاليا تجدّد في القيم متّصل بإعادة اكتشاف موروث الثقافة القديمة من نصوص وآثار فنية، ووثائق ذات صبغة روحانية تنشيطها يثير ذهول المتعلمين، ذهولاً شبيهاً بما سيحدثه قريباً اكتشاف الأراضي الجديدة في الغرب الأقصى، والشرق الأقصى. إنّ عودة نصوص، والعودة إلى نصوص؛ العصر القديم المفقودة والمستعادة، إنّما يضطلع بدور حاسم في استدراج العقول والقيم إلى التغيير. أمّا الاهتمام الجديد المنصبّ على أعمال منسية أو مفقودة، فيقتضي نقلة في الأعراف الفكرية والجمالية. والفنانون، من الذين كانت الكنائس إلى هذا الحد مقاماً مفضلاً لهم، انكبّوا على العمل في واضحة النهار في الساحات العامة؛ القصور، واللوحات، والتماثيل، والمدن، تسهم في تعريف نمط جديد من الحياة لا قداسة فيه، تخليداً لكرامة الإنسان وفضله، لا مجد الله فحسب.

ولقد فرض أنموذج العصر القديم سحره على جميع القائمين على الثقافة، الذين بدت لهم النزعة الإنسانية المجدَّدة لأثينا وروما، وهي تتزين بمفاخر الحرية المستعادة. إنّ هذا المذهب الإنساني جاء من الإسكندرية، كون الحاضرة المصرية هي التي تَشكّل فيها الأنموذج المثالي للمذهب

الكلاسيكي. أمّا فقهاء اللغة الإسكندريون، فقد ضبطوا معايير القانون الجمالي؛ وهم الذين رتّبوا لوحة الشرف للشيوخ الذين هم أخلق بتقدير المتعلمين. وقد استوحى بلغاء روما المبادئ نفسها لتنظيم البلاد اللاتينيّة بالنظر إلى معجزة أغسطس، نقيض المعجزة الأثينية. إنّ المذهب الإنساني دليل قراءة وتأويل، ودليل جمالي في الحين نفسه. أمّا اللسانان اللاتيني والإغريقي فيمثلان المسارات الواجبة للإقبال على هذا المعنى الجديد للحقيقة، لا لاتينية الكهنة والفقهاء المدرسيين، وإنّما لسان منبعث في عنفوانه الأول، حكم بالبطلان على رطانة الكنيسة. غير أنّ الأمر، هاهنا، ليس إلا أثراً ثانوياً للثورة الثقافية؛ فالأمر الجوهري أنّ المثال الكلاسيكي مشارك للوثنية، التي تسند بإيحائها كامل ميراث الآداب والفنون للعصر القديم. ثمّة مجابهة مباشرة بين روح العالم المسيحي والروح الذي يثبت نفسه تحت راية أمهات أعمال فرضت تبجيل المتعلمين منذ ذلك الحين.

[91] يستعرض عصر النهضة عودةً قويّةً لروح الوثنيّة، التي قمعتها قرونٌ طويلةٌ من المسيحية الوسيطة. فتأويليّة العصر الوسيط، وقد استنفدت مصادرها، وجدت نفسها، وقد حلّ محلّها انبعاث الفيلولوجيا الإسكندرية، التي ترسّخت في عصور أمجاد المتحف. أما المؤلفون القدامى فلم يقعوا في النسيان تماماً؛ إذ استمر ذكرهم، أيضاً، في جزء منهم، طيلة الألفية المسيحية، ولكن في مكانة ثانوية؛ إذ كانت قراءتهم تخضع لمعايير التأويل نفسها التي تخضع لها الكتب المقدّسة. لقد كان بقاؤها مشروطاً بالولاء الواجب للمفترضات المسيحية، التي لم يكن من الممكن أن يبقى خارجها أيّ نصيب من إثبات مستقل. وقد كان هذا الاسترجاع أن أدى إلى تشويه النصوص، وقد رُبطت قسراً بقيم كانت غريبةً عنها. فالاستبداد المسيحي كان يقضي بالتّوحيد الثقافي؛ والتّقاليد الدّينية للعصر القديم كافةً كانت تُربط قسراً بالجذع المشترك لتاريخ الشعب المختار. كذلك كان على كلّ أدب أن ينخرط في حواشي الأدب العبراني، الأمر الذي يوفر له ذريعةً تعفيه من التقرّب إلى

إله إسرائيل الواحد، بألقاب وثنية. ولقد قدّم الرسول بولس نفسه، في المجمع، في موقف شبيه بهذا، على أنّه ناطق باسم إله مجهول أشار إليه نقش في المدينة. إنّ إلهاً واحداً يبتلع الآخرين جميعاً، ويتولّى أثراً وحيداً.

كتب الأب دو لوباك: «إذا كانت أنحاء تفسير الكتاب ومثيلتها في تفسير المؤلفين الكلاسيكيين هي هي غالب الأحيان، فإنّ ذلك لأنّ الاقتناع قائم دوماً، على الرغم من الفوارق الأساسية، بأنّ ثمة أجناساً أدبية تتشابه. فالشعراء والفلاسفة قد التمسوا الطرائق نفسها في الكتابة شأن «الأنبياء». وإن بيار أبيلار هو الذي أنبأنا بذلك»[1]. ففي سياق هذا الميدان الموحّد للآداب، ثمة عدوى سارية تتخلل الجميع. إنّ الشّرح المسيحي للنصوص الوثنيّة يثير في المقابل شروحاً وثنية رمزية، للنصوص الكتابية الأكثر استعصاءً على التأويل. «بين النصوص الوثنية والمسيحية، يجري التقريب بنحو صريح أحياناً، وحتى تُباح طريقة تناول القصّة رمزياً، فإن الأمر، الذي لم يكن له نصيب كبير من الحقيقة في حالته، سيقال بالمثل، وبالمناسبة، عن الكتاب»[2]. من هنا شيء من النزعة التوفيقيّة، التي سوف تنتهي بتشويه خصوصيّة هذين الضّربين من النّصوص: «من عالم الكتاب إلى عالم المؤلفين الوثنيين، نسج الشرّاح الوسيطيون (...) شبكةً كاملةً من التّداخلات سيكون فرز خيوطها كلّها أمراً لانهاية له»[3].

لم يكن من الروح التّاريخي في شيءٍ أن نقرأ (**نشيد الأنشاد**) [Cantique des cantiques] وكأنه نشيدٌ في العشق الإلهي، وأقلّ من ذلك أن نقرأ (**فنّ العشق**) لأوفيديوس كأنه **نشيد أنشاد** آخر، أو كذلك أن نماثل بين هرقل وشمشون، بين دوكاليون ونوح، بين أورفيوس وموسى... إلخ. لقد صنف فرغيليوس في عداد المسيحيين بالتبني، بفضل القراءة النبوئية **للقصيد**

(1) H. de Lubac, Exégèse médiévale... op. cit., t. IV, 1964, p. 208.

(2) المرجع نفسه، ص209.

(3) المرجع نفسه، ص213.

[Eglogue] الخامس. أما **الإنيادة** [Enéide] نفسها، فقد وقع تأويلها بحسب روح تفسير مَثلي أخلاقي قبل مسيحي، هو الذي [92] سمح، على الأقل، بأن يمنحه التعميد الذي يتمنّى. يرى فولجنس، وهو فقيه مسيحي عاش في بداية القرن السادس، متفقاً في ذلك مع الوثني ماكروب، في القصيد الملحمي لفرغيليوس، صورةً تمثيليّةً [parabole] للمصير. «إن الكتب الاثني عشر تبسط الأطوار الاثني عشر للحياة البشرية، مأخوذة من جهة الجسد ومن جهة النفس». أمّا مطلع القصيد أُغنّي قرع القنا (arma virumque cano)، فيشير ابتداءً إلى قصد المؤلف؛ فالأسلحة هي شعار للقوة الجسدية؛ والرجل (virum) هو القوة الأخلاقية، الحكمة. من هاهنا، تنبع تعليمات من كلّ نوع: فإن غرق إيني (Enée)، مثلاً، هو مولد الإنسان، وقد ألقي به عارياً في الوجود. أمّا عليسة [Didon] فتدلّ، بطبيعة الحال، على سنّ الطيش، في حين أنّ مركوريوس [Mercure] هو العقل. إنّ لقاء أنشيز [Anchise] في الجحيم هو لقاء بالربوبية الأبدية، التي تعلم الإنسان أسرار الكون، وكذلك السبيل الذي يؤدي إلى الحياة الحقّ. أمّا درع فولكانوس (Vulcain) فيحمي من إغواءات السوء...»(1).

إنّ فرغيليوس، لما لم يكن إنجيليّاً، يمكن اعتباره مثل متنبّئ، تحت وصاية عهد قديم في بلاد الكفار (in partibus infidelium). فالأمر لا يتعلق، مع ذلك، إلا بوضع تبعي؛ ففي الجيش الكبير لأشهاد المسيح، لا يقبل الشاعر إلا برتبة الاحتياط، وقد عصبت عيناه مثل عيني الكنيس. وأما عصر النهضة فله أن يحفظ، بادئ الأمر، التصالح التاريخي بين الثقافة المسيحية والثقافة الوثنية، ومجموعة الأنساق التمثيلية ضمن الحماسة، التي تميّز العصر القديم المستعاد. فمن بين الأجيال الأولى للإنسانيين نجد عدداً لا بأس فيه من القسيسين، من بينهم أمراء الكنيسة، من الكرادلة والبابوات، الذين يضطلعون بمرح بانتماء مزدوج بين عبادة الآداب الجميلة والفنون

(1) المرجع نفسه، ص273.

الجميلة، وعبادة عيسى المسيح. فالتناغم الذي عاد بين أثينا والقدس لن يرتاب في أمره إلا انطلاقاً من الحين الذي سيستنكر فيه الإصلاح هذا الفساد الروحي، مُذكّراً بأنّه لا يمكن لأحد أن يخدم سيّدين، حتى وإن كان، ولاسيما إن كان، بابا روما.

إلى ذلك، فإنه في التوافق الإنساني بين الآداب الجميلة الوثنية والتراث المسيحي، مثلما تثبت ذلك الثقافة الناهضة، ثمّة أكثر فأكثر من الآداب الجميلة، وأقلّ فأقل من المسيحية. أمّا ربط النصوص الكلاسيكية بالمحور اليهودي المسيحي العظيم، فقد صار يمثّل غرضاً بلاغيّاً؛ ولم يعد دوراً واجباً، ولا حتى شفاعةً لازمةً. فالفتنة الفرغيلية ليس لها أن تقوم على دروس أخلاقية مزعومة هي ساذجة ونزيهة، تسمح بظهور المشهورات الأكثر ابتذالاً. نحن نحب فرغيليوس أو هوميروس من أجل جمال الصور، من أجل الاندهاش المتجدّد دوماً إزاء جمال مفقود أو مستعاد، كاشف عن تقلّب وعن تأله في الوجود، بغير صلة بمقتضيات المسيحية. إنّ مارسيل فيسان وأصحابه، وأفلاطونيي فلورنسا، عند نهاية القرن الخامس عشر، هم مسيحيون مخلصون، لا شك. ولكن في تأليفهم الروحي، يضفون على المسيح صبغة أفلاطونية أكثر مما يُنصّرون أفلاطون. المسيحي الحقّ في ثباته، هو المتمرّد سافونارولا، الذي سيحرق الصور الوثنية، قبل أن يُحرَق هو نفسه بسبب قضية تمسّ العقيدة.

[93] لقد كان متعلّمو العصر الوسيط يسامحون في النصوص القديمة، تحوّطاً من غرسها في الأرض الكتابية. أمّا المذهب الإنساني الناهض، فأعاد الاعتبار للأعمال الكلاسيكية، التي ما فتِئَت مدوّنتها تغتني بمكتشفات جديدة، وذلك بإعفاء قراءة هذه الأعمال من الولاء الإلزامي للوحي اليهودي-المسيحي. كذلك يشار إلى تناغمات وتوافقات ولكن، إن لم يتعلّق الأمر بآداب شكليّة خالصة فقط، فإنّه يشبه أن تكون علاقة القوى قد انقلبت. فلم يعد التوافق مع الكتاب هو الذي يجيز كتب الوثنيين؛ وإنما بالأحرى التوافق مع أمهات الأعمال المذهلة للوثنيين، التي تزيد الكتاب شيئاً من

الفخر، في وقت كانت فيه زيادة قدم صدق له نافعة أيّما نفع، من قبل أن كتابته المعجمة، أغلب الأحيان، وتركيبه المتهافت، لا يستجيبان أصلاً لمواثيق الجمال المطلق، تلك التي وضعها شيوخ العصر القديم موضع العمل. لقد كان كردينال روماني يقول إنّه أحجم عن ترتيل كتاب الصلوات، خشية أن يفسد بتأثيره الأسلوب الرائق للاتينيته.

ليس الخلاف، هاهنا، بين القدس وأثينا أو روما؛ إنما روح الإسكندرية، الذي غلب على الظرف الجديد، بمعنى المقتضى الفيلولوجي والنقدي، وكذلك العقيدة الجمالية. إنّ الميثاق الإسكندري؛ إذ ضبط قائمة الكلاسيكيين، إنّما استوقف حركة التاريخ الثقافي؛ فهو يدلّ بذلك على ذروةٍ ممثّلوها فرضوا إلى الأبد تشكيلاً للسلطة. إنّ قرن باريكلاس، في الثقافة الإغريقية، سوف يجد ضديده بعد نصف ألفية من السنين، في قرن أغسطس، وقد خلدته التربية الخطابية للبلغاء الرومان. ولسوف تخضع البيداغوجيا الغربية منذ ذلك الحين إلى رسم البيضة المتوسطية، حيث أثينا وروما هما معقلان لها. أمّا أصحاب الإنسانية من أتباع النهضة، فقد استوطنوا هذا المكان وهذا الزمان، الذي منحه حكام المعاهد اليسوعية قوّة القانون. إنّه أفق ثابت لديمومة استقرّت إلى الأبد في فردوس ثقافي، حيث اللغة الوحيدة المقبولة، عدا اليونانية، هي لغة شيشرون. إنما هذه اللغة بعينها، المتلقاة في المعهد، هي التي سوف يتحدّث بها أيضاً، في المحيا والممات، لدى المنازع كلها، خطباء الثورة الفرنسية، وقد تلوّنوا بفصاحة من إسبرطة متوهّمة، أو من جمهورية رومانية لا تقلّ عنها وهماً.

ولعلّ المقام ليس مناسباً لنتذكّر من جديد بمسار الفيلولوجيا ابتداء من عصر النهضة إلى تخوم العصر الرومنطيقي. لقد تمّ بسط هذا التاريخ في أسفار سابقة من هذه السلسلة يمكن للقارئ أن يرجع إليها[1]. ونحن نكتفي

---

(1) Cf. Les origines des sciences humaines, Payot, 1967, pp. 356-338: La philologie des Humanistes, La révolution galiléenne, t. II, 1969, pp. 291-302: La =

بالإشارة إلى وجهة المسير. ففي المقام الأول، نجد أنّ نهضة الإنسانيين هي نُقلةٌ تعليميةٌ (translatio studii)، انتقالٌ للمركز الثقافي من بيزنطة إلى الغرب؛ بيد أنّ القسطنطينية نفسها قد استقبلت التراث الهليني للإسكندرية. ولقد انبعث روح المتحف في إيطاليا القرن الخامس عشر. أمّا أوائل [94] المتعلمين فقد انتسبوا إلى مدرسة المكتبيين؛ وقد جمعوا حطام ما تبقى من اندثار الدراسات العالِمة بروح مستوحاة من القدامى، حتى يحين أوانٌ تكون فيه القدرة على متابعة أعمال من الموضع الذي كان علماء مصر وقفوا عنده وتركوه. إنّ تقليد الفيلولوجيا الذي انقطع، وهي العلم النقدي والموضوعي بالنصوص القديمة، يقيم له هاهنا أصلاً جديداً.

يميّز هذا البدء الجديد انشقاق التأويلية بالنظر إلى الجذع المشترك للثقافة الوسيطة. فقد كفّ الفنّ الفيلولوجي عن أن يكون خادماً للاهوت، من بين سائر الخدم؛ وتكون بوصفه فناً مستقلاً، وأطلق فنوناً مخصوصة امتثالاً إلى معايير ومقاييس راجعة إليه. فتحقيق النصوص القديمة وقراءتها قد شكّلا فاتحة العلوم الإنسانية، ما دام رهان البحث هو التواصل بين الإنسان والإنسان بتوسط الكلام المكتوب. إنّ الفضاء الذهني للفيلولوجيا، مأخوذاً على هذا النحو، إنّما يتمتع بشرف متزايد الأهمية بما يجعل منه سنداً ومرجعاً للقيم الجديدة للمذهب الإنساني. وإنّ هذه القيمة الارتياضية للفيلولوجيا، بالنظر إلى العلم في مجموعه، لشديدة الأهمية، حتى إنّه حينما رفضت الهيئات الجامعية، من جانب أصحابها المتمسكين الأشداء بالتقاليد المحافظة، أن تتقبل الدراسات الجديدة، بادر الحاكم بإنشاء مؤسسة موقوفة بشكل خاص على هذا التعليم. كذلك هو الحال في باريس مع معهد القراء

= constitution de la philologie classqiue; pp. 347-394: L'Herméneutique biblique (jusqu'à Spinoza et Richard Simon, inclus). L'Avènement des sciences humaines au siècle des Lumières, 1973, pp. 213-246: La philologie classique jusqu'à la révolution homérique. Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières, 1972, pp. 190-230: L'herméneutique biblique (au XVIII^e siècle, jusqu'à Lessing, Reimarius et Herder).

الملكيين، الذي أسسه الملك فرنسوا الأول سنة 1530؛ وسوف ينهض القراء الملكيون على نفقة العاهل لتدريس الفيلولوجيا، واللغات القديمة، التي منعتها الجامعة في تلك الربوع.

منذ نهاية القرن السادس عشر، ستقوم المعاهد، التي تكاثرت بسرعة من طرف اليسوعيين، الذين كانوا يحرصون على التحكّم بأنفسهم في تكوين الشبيبة، على نشر واسع للمثال البيداغوجي للآداب الجميلة، بحسب صيغة بسيطة ونزيهة تمّ وضعها ببراعة مرّة واحدة فقط. سوف يتحقق تقدم الدراسات الفيلولوجية في الجامعات، اعتماداً على رجل من صنف جديد، هو الفيلولوجي المتبحّر الذي تتجسد فيه روح المكتبيّ الإسكندري. في القلعة بإسبانيا، في لوفان وأكسفورد وكامبريدج، صارت الكتب العتيقة تُنشر بتعليقات نقدية. وبعد الإصلاح، تطوّرت في أوربا الكاثوليكية روح الريبة من هذا النوع من المباحث، التي ستجد ملاذاً لها في الجامعات البروتستانتية، ابتداءً بالمقاطعات المتّحدة لهولندا، التي استقلّت حديثاً، حيث صارت ليدن بسرعة معقلاً للدراسات لا مثيل له، على مقربة من ألمانيا.

إنّ النمط الحديث للعالم الفيلولوجي، خليفة إيراتوستنس، وزينودوتس، وأرسطرخس، وورّاقي الإسكندرية، يجسمه الإنسانيون، الذين بادروا إلى البحوث العالِمة، محققو النصوص، مؤرخو الحضارات الغابرة. وقد كان الإيطالي لوران فالا (1407-1457)، في الأصل، متخصّصاً قديراً في مجال الدراسات اللاتينية والأسلوبية؛ أمّا مارسيل فيسان (1433-1499)، ملهم الثقافة الفلورنسية، الفيلسوف والفيلولوجي، فإنّه صاحب ترجمة لاتينية رائعة لأفلاطون. وفي القرن السادس عشر نجد غليوم بودي والأخوان إتيان في فرنسا، وجون كولت في إنجلترا، ولويس فيفاس في إسبانيا، والألماني [95] يوهانز رويشلن، مجدّد الدراسات العبرانية، والهولندي إراسموس، يمثلون في أرجاء الغرب شبكة من المفكرين الكبار، الذين يبذلون أفضل ما في أنفسهم لبعث تجديد في الثقافة بتشريف جديد للآداب الحسنة -**الآداب**

الإنسانية (humaniores litterae)- الدراسات الأدبيّة، التي توفر لكلّ واحد انبعاث الإنسانية فيه.

إن لهذا البرنامج من الطموح ما يتجاوز الأفق العلمي الضيق؛ فلا يتعلق الأمر بالإكثار من نشرات النصوص ومن الشروح فحسب، ولا بمصنفات النحو والبلاغة، والدراسات في مسائل من التاريخ وعلم الآثار والمعاجم... إلخ. فالتجهيز اللوجستي للدراسات القديمة، واعتماد منهجيات لاستقصاء مجالات جديدة، يؤكد تحرّر العقل من أجل إجلاء أصالة المعنى. أمّا أوزار التقليد، وقد هُدمت، أو استُبعدت، فإنّ النصوص والوثائق يتعيّن عليها أن تقول ما عليها قوله لا شيء غير حقيقتها الخاصة. لقد أقرّ لوران فالا، أحد الأوائل، الذين اشتغلوا بالنقد الفيلولوجي والتاريخي، أنّ الوثيقة التي تشهد بهبة قسطنطينوس، والتي أبلغت السدّة الرسولية الولاية على إمبراطورية الغرب، إنّما هي زيف متأخر كثيراً على تاريخه المزعوم. لايبدو أنّ فالا، الموظف في الديوان البابوي، قد كان سيدفع ثمن كشفه اللامع، ويتعرض للملاحقة. ولا شك في أنّ الأمور سيكون عليها أن تتغيّر في القرن التالي. ولكنّ النهضة الإنسانية النزعة قد كانت، قبل كلّ شيء، هذا العصر الذهبي حيث الفيلولوجيا، علم الماضي، كانت حاملة لرسالة عن حقيقة مقبلة، في زمان كانت فيه العلوم الفيزيائية والطبيعية لا تزال، في جزء عظيم منها، ترزح تحت نير الأحكام الذائعة الموروثة.

أما وقد بلغت الفيلولوجيا سنّ النضج، فإنّها تقدر أن تدّعي لنفسها، ضمن الموسوعة، مكانة لن ينازعها فيها أحدٌ؛ لا مراء في أنّ الفيلولوجي سيكون موضع استهزاء لما يلحقه من تهمة التحذلق بالحق أو بالباطل. وهو في كل الأحوال يستثمر مجالاً محدّداً بدقة، لا ينفكّ من التوسع. لقد كان في بادئ الأمر مقتصراً على الألسنة القديمة للمذهب الكلاسيكي، اللاتيني والإغريقي، ثمّ اغتنى سريعاً بالمجال العبراني. بعد ذلك، ستتولى الفيلولوجيا الكلاسيكية، الغنية بتجربتها الرائدة في العلوم الإنسانية، والتي هي تكملة

ضرورية للبحث التاريخي، نشرَ مناهجها عند الأقرب فالأقرب، وسيتم تطبيقها على اللغات الغريبة، تماماً كاللغات الحية. في مجالات المعرفة كافة، حيث يجب على العالم أن يقرأ ويتأول الوثائق، يُطلب عون الفيلولوجيا، التي تقدر وحدها على بيان صحّة المعنى. من ذلك ما اتخذه الانشغال التأويلي في العصر الحديث من الأهمية، والذي لعلّه، في نظر بعض المفكرين، الملاذ الأخير للفلسفة. فبعد أن تمّت ملاحقتها في كلّ مكان، لم يبقَ لها إلا أن تُختصر في نقدٍ للّغة وشرح للمعنى. إنّ هذه النتيجة البعيدة لموت الإله في فقه العلم لم تكن متوقعةً في عصر النهضة؛ ولكن يمكن لنا أن نؤرّخ في هذا العصر للتوكيد الأول لنقد المعنى، لاستجلاء أصالة الدلالات، بفضل التحكّم النسقي في الوثائق، دون أيّ رجوع إلى منظومة عقائدية خارجية.

وإنّه لأمرٌ مؤسفٌ أنّ أقدار فيلولوجيا الإنسانيين سوف [96] تجد نفسها وقد وُضعت موضع تشكيك بسبب تبعات هذا الادعاء بالاستقلال لحقيقة نقدية، سيدة على مبادئها بالذات. وحين بيّن فالا، بعقل فلسفي ونقدي، زيف الوثائق، التي يرتكز عليها ادعاء السدّة الرسولية للولاية على الغرب، لم يكن هذا التمرين اللامع خالياً من التبعات. ففي تاريخه؛ أي سنة 1440، انخرط في الخلاف بين الملك ألفونس الأراغوني، والسُّدّة الرسولية، فقد فتح التحليل الأسلوبي آفاقاً مذهبيةً مذهلةً. أمّا الحماية العليا، التي كان يتمتع بها الإنساني الشهير، وهو الحَكَمُ على المحاسن الشيشرونية، فقد جنبته مخاطر محدقة. وإن هذه المخاطر هي التي سيكون عليه أن يواجهها بعد بضع سنين، حينما وضع بكلّ عناد فنياته التفسيرية ليبين أنّ قانون إيمان الحواريين، شهادة الكنيسة، لم يكن من الممكن أن يحرّره الحواريون بأنفسهم، كما شاءت ذلك التقاليد. ففي هذه المرة صار التفتيش لا مناص منه؛ وإنّ فالا، الذي تيقن من اتهامه بالهرطقة، لم يكن لينجو لولا أن طلب الحماية من سيده ألفونس الأراغوني. ولمّا كان ذلك غير كافٍ، فإنّ البابا

الجديد نيقولا الخامس نفسه، سنة 1448، هو الذي دعا إلى صحبته، بصفة أمين رسولي، أكبر الفيلولوجيين في ذلك الحين.

لقد كان البابا صاحب نزعة إنسانية، مثلما كان خلفه من بعده؛ الأمر الذي جعل لوران فالا يموت في فراشه سنة 1457، وقد تمكّن من تحرير آخر أكبر كتبه (**حواشٍ على العهد الجديد** Annotations sur le Nouveau Testament)، حيث طبق منهجه التفسيري على دراسة النص المقدس. وقد كان التعليق على الأناجيل أعظم خطراً من التعليق على شيشرون؛ ومع ذلك إنّ هذه المبادرة، التي قضت بنقل الصناعة من الدنيوي إلى المقدس، الذي يجوز أن يكون بلغة متسلقي الجبال، سابقة كبرى، قد جلبت لصاحبها الموافقة والإعجاب من أميري الكنيسة والمذهب الإنساني، الكاردينال ذي الأصل البيزنطي بيساريون، والكاردينال الألماني نيقولا الكوزي. لقد مهّد لوران فالا السبيل للعودة إلى الأصول، التي يمثّلها النص اليوناني، الذي غشاه منذ ألف سنة كتاب **الفولغاتا** اللاتيني، ترجمة القديس جيروم.

كان لوران فالا يلعب بالنار؛ وقد انفلت بالكاد من التفتيش. وإن كان له أن يفلت، فذلك لأنه، على الرغم من التفتيش، لم يكن ثمّة نار؛ فالحريق لن يكون له أن يشتعل إلا في بداية القرن التالي، وبالتحديد في السبل التي فتحها لوران فالا، وبتأثير منه. إنّ حالة الفيلولوجي الإيطالي يمكن أن تكون مناظرة، باعتبار التباعد الزماني، لحالة كوبرنيكوس. لقد صاغ المطران البولوني صورة للعالم قلبت الرسم التقليدي، حيث وضع في المركز لا الأرض؛ بل الشمس، بفضل أسباب من جنس أسطوري ورياضي سواء بسواء. إنّ مقالة العالم المطران، التي ظهرت سنة 1543، ونُشرت بسحب محدود، لم يلتفت إليها أحد. وقد خرج كوبرنيكوس من القضية بغير خسائر تذكر، ولا سيما أنه استعدّ لأن يموت في فراشه، في الوقت الذي قام تلميذ له شديد الحماسة بنشر (**في دورة الفلك السماوي** De revolutionibus orbium coelestium) مُهدى إلى الحبر الأعظم. إنّ غاليلي هو الذي ستأتي

الفضيحة من قِبله؛ فالغرّ والغرّ الفلورنسي يكتب كما يكتب أيّ إيطالي، دون تحفّظ من أحد؛ لاسيما وقد ظهر أثناء ذلك مجلس الثلاثين والإصلاح المضاد (1545-[97]1563). لقد حُكم على المسكين كوبرنيكوس بالزندقة سنة 1616، بعد ثلاثة وسبعين سنة من جرمه وموته، ضحيّة متأخرة لعبقرية غاليلي.

كذلك الأمر بالنسبة إلى لوران فالا، الذي هو ضحية عبقرية لوثر بمفعول رَجعيّ؛ إذ سيقع إقصاؤه في الوقت المناسب. لقد كان في زمانه نجماً من نجوم المذهب الإنساني في طوره الصاعد. أما أعماله، التي كُتِبت بلاتينية شيشرونية جميلة هو من سادتها المبجلين، فقد كانت مخصّصة لنخبة من المتعلمين، من الذين أوتوا القدرة على تذوق المتع الفكرية العليا؛ ولقد مثل البابوات والكرادلة جزءاً من هذه النخبة المضيقة. لم يكن خطر الفضيحة وشيكاً؛ فالمطبعة لم يتم اختراعها بعدُ، الأمر الذي حدّ من مخاطر العدوى. وسوف لن تظهر (**الحواشي على العهد الجديد**) إلى العلن مع الطباعة إلا سنة 1505؛ أمّا (**الرسالة في هبة قسطنطينوس**)، فستعرف هذا الشكل من النشر في ألمانيا سنة 1517[1].

بعد ستّين سنة من موت لوران فالا، لدى تجدّد الزمان تجدّداً جذرياً، كانت سنة 1517 هي السنة الافتتاحيّة لإصلاح لوثر، حينما اتّخذ الاحتجاج على سلطات الحبر الروماني راهنيةً مأساويّةً. لقد أُعلن عن عهد دينيّ جديد، ومنذ ذلك الحين، لن يبقى شيء على حاله. طيلة كامل القرن الخامس عشر (quatrocento) الإيطالي، عرفت الثقافة النّاهضة صعوداً مذهلاً، خرج شيئاً فشيئاً عن حدود شبه الجزيرة، حتى يدفع أوربا المتعلّمة إلى اعتناق القيم الجديدة. غير أنّ المذهب الإنساني، في الآداب كما في الفنون، إنّما ينغرس في قراءة النّصوص القديمة وتأويلها، في متنها المستعاد، وقد تحرّر من

---

(1) اقتبستُ هذه المعطيات الكرونولوجية من مقالة U.P. Burke عن فالا ضمن: الموسوعة البريطانية، ط15، 1974.

التحريفات التي فرضها تنصيرٌ مفرطٌ. لم تعد الافتراضات اللاهوتية ذات سلطان بالنظر إلى المجال الدنيوي؛ فقد حدث العكس من ذلك؛ إذ إنّ ميثاق العمل، الذي صيغ من أجل تأويل الآداب القديمة، يدعي حق الرقابة على الوحي الكتابي. وسواء أكانت «مقدسة» أم لا، فإنّ كتابةً مّا تعرض نفسها بما هي نصّ، أما المتخصّص في دراسة النّصوص، فلن يقبل لفائدة أيّة وثيقة كانت استثناءً قانونيّاً. لم يفهم فالا لمَ كان يُحظر عليه أن يقرأ العهد الجديد بطريقته، ما دام الناس جميعاً يعترفون بكفاءته فيما يتعلّق بأجمل آثار العصر القديم.

ولسوف يكون موقف فالا، من بعده، هو موقف كبار الإنسانيين، من الذين يقدّرون المسيحية. فهؤلاء، ممن حسُنت مسيحيتهم، لا يراودهم شكّ في أنّ النصوص المقدسة سوف تخرج منتصرة من محنة الحقيقة هذه، التي تمثّلت في تطبيق إجراءات الفيلولوجيا الجديدة. سيكون من الواجب إرجاع المتن الأصلي، الذي أفسدته ترجمات متفاوتة الجودة؛ ثمّ تخليص التأويل من البنيات الفوقية المتراكمة بفعل الجهل الوسيط، والتشويهات المدرسية. ولكنّ كلام الله الممثل للقانون العام للشرح لن يكون إلا أكثر إشراقاً بحقيقة تخلصت من أسر جاهليّة جهلاء.

إن الزمن الأول للمذهب الإنساني هو زمن المودة بين الفيلولوجيا والإيمان. وقد كان آباء الكنيسة أطلقوا اسم التربية في المسيح (paideia en Christo) على الاتفاق الذي كانوا يفاوضون بشأنه بين المثال التربوي للقدامى و[98] دعوة المسيح. أمّا إراسموس فسوف يستأنف هذا التفاوض، في سياق هذه البطركية الجديدة، التي هي النهضة بادئ الأمر؛ ويسمي فلسفة مسيحية (philosophia christi) الصيغة الروحانية، التي من شأنها أن توفّق بين كنوز الحكمة من التراث القديم، ودعوة عيسى، مفهومة بمقتضاها الجوهري. لقد اقتنع الناس كافةً تقريباً، في نهاية القرن الخامس عشر، وبداية القرن السادس عشر، بضرورة تعديل الكنيسة كمؤسسة وتجديدٍ (aggiornamento)

للإيمان. أمّا الفيلولوجيا، المطبقة على معرفة الكتاب، فبإمكانها أن توفر مبدأ هذا التجديد وأداته. وعلى هذه القاعدة تكوّنت في فرنسا الحركة **الإنجيليّة**، حول الأسقف بريسوني، ولوفافر الإيتابلي.

سيكون المعقل الروحي الجديد هو قراءة الكتاب، التي كانت الكنيسة الكاثوليكية قد تركتها مهملة. فإنّ الكتب، التي اقتُطعت قطعاً صغيرة، وتعقمت باللسان اللاتيني، الذي لا يفهمه أكثر الناس، كان استظهارها بالشكل لا بالمضمون في شعائر العبادات. ولذلك، كانت الحركة الأولى للإنسانيين، بدافع من توقير الكتاب المقدس، هي الرجوع إلى أصالة النص، استبعاداً لترجمات مبجلة مثل **الفولغاتا** وحتى السبعينية. في حكم الفيلولوجيا، يصير النص المنزّل مشكلاً؛ والفيلولوجي يشتدّ على اللاهوتي، وعلى المفكر المدرسي؛ فهؤلاء يقيمون بنيانهم على غير أساس متين؛ إذ يبنون استدلالاتهم على معانٍ مغلوطة، على مخالفات نصية للمعنى؛ بل على صيغ مبتدعة كلها من مؤولين جهلة. لم يعد ممكناً أن ننتقل من المذهب إلى النص؛ إذ يجب الابتداء بالنص، ومن أجل ذلك تحقيق نصّ له أقصى وثاقة ممكنة، بالنظر إلى أفضل المصادر المتوافرة.

يرسّخ هذا الانقلاب في الأولويات استحقاق الشرح للأفضلية، مدعوماً بحاكمية، لا أحد يقدر أن يتوقع آثارها على المدى الطويل. لدى بشرى البدايات، لم تكن السلطة الكنسية لتقدّر ما أقدمت عليه من استبعاد أمور من حكم كلام الله، من أجل أنّها مقتنعة سلفاً بأنّ الله لا يلقي إلا بحقيقة كاثوليكية ورومانية. لقد كان كثير من الناس يتشاركون الأمل في انبعاث الوحي في سنائه الأول الذي قتله كهنةٌ من الضالين. إنّ العودة إلى النصّ تفرض منهجاً مقارناً، بالمناظرة بين أفضل الصيغ. ولقد جسد أوريجانوس، في صدر العصر البطركي، مثالاً لهذا البحث عن المعنى الظاهري، وذلك حين وضع بالتوازي، في نسخته المسماة **الهكسابلا [السداسية]** (Hexaples) من العهد القديم، سلسلة من الصيغ بالعبرية وباليونانية، حيث تقوم نسخة

السبعينية، دون أي تشريف، بين ستة نسخ أخرى. لقد قرّ الأمر على وجوب اتباع هذا المثال الذي يرجع إلى القرن الثالث، إن شئنا أن يرجع إلى كلام الله شِرْعَتَهُ ووقْعَهُ.

بهذه المثابة، عرفت الفيلولوجيا الكتابية صعوداً متألقاً. وإنّ إسبانيا، التي ستصبح أحد معاقل السلفية [orthodoxie] الأكثر اضطهاداً وتقتيلاً، هي التي ستعرف واحدةً من المبادرات المذهلة. فبدعوة من الكاردينال خيمينيث، وبعد سنوات من الإعداد، أنشأت، سنة 1508 جامعة قلعة حينارس، ثمرة للروح الجديد؛ وهي تتضمّن معهداً ثلاثي اللغة، يقع تحت راية القديس جيروم، حيث تُدرّس العبرية، واليونانية، والكلدانية. ومن بين أدوات العمل، اعتُني فيه بإعداد الكتاب المقدس بألسنة متعددة، يجيز قراءة مقارنة للنسخ القديمة؛ هذه النسخة المسماة (Complutensis) ظهرت منذ [99] سنة 1514. أما جامعة لوفان فستعرف تأسيس معهدها الثلاثي اللغة سنة 1517؛ وإن مؤسساته ستصلح أنموذجاً لفرنسوا الأول حين سينشئ في باريس، سنة 1530، معهد القراء الملكيين. سيكون لإنجلترا كذلك كتابها متعدد الألسنة، وسينتصر فيها المقتضى التوحيدي في مجال الفيلولوجيا، المقدسة والدنيوية سواءٌ بسواءٍ.

ولكن الأزمنة ولّت وانقضت؛ فمصحف القلعة متعدد الألسنة لن يُسمح بوجوده طويلاً في إسبانيا تحت حكم شارلكان. ففي سنة 1516، أيضاً، ظهرت الطبعة الأولى **للعهد الجديد** مصححة ومنقحة على يد إراسموس، أمير الإنسانيين، صديق جون كولت، وتوماس مور، ولوفافر الإيتابلي، ولويس فيفاس، ومارسيل فيسان، وبياتوس ريناتوس. لقد اشتغل إراسموس على **الفولغاتا**، ولكنه اجتهد لتطهير النص كي يجعله مقبولاً عند عقل حديث، مدرب على الآداب الجميلة، وقادر على طلب حريته بإزاء ضروب التسلط المفرط للكهنة والرهبانيين، فرحين بما لديهم من الكِبْر والجهالة. على أن تاريخ **العهد الجديد** الإيراسمي 1516 هو تاريخٌ أقصى؛ فزمن التوافق، والإنسانية المسيحية، والفلسفة المسيحية (philosophia christi)،

والمذهب الإنجيلي، قد قارب على ختامه. ففي 31 تشرين الأول/أكتوبر 1517، علق الراهب الأوغسطيني مارتن لوثر على باب كنيسة فيتنبرغ 95 مقالة تنقد المتاجرة بالمغفرة، التي اشتغل بها عملاء السّدّة الرسولية. هذه الحركة التي أتت من مجهول، في قلب مقاطعة بعيدة من العالم المسيحي؛ إذ حركت قوى خامدة، أعادت التشكيك في التوازن الديني والسياسي للغرب. أما الأممية الإنسانية، فلن تنجو من هذه الثورة؛ إذ يتعيّن على كلّ واحد أن ينحاز إلى فريقه، إراسموس ضدّ لوثر؛ وإنّ واحداً من أفضل العقول في هذه الأخويّة سيسقط تحت المقصلة، هو توماس مور سنة 1535.

إنّ قضيّة المغفرة ليست غير مفجّر لأزمة كانت تحتدّ منذ زمن طويل، فحالة الكمون فقط هي التي بإمكانها أن تفسّر الصدى المباشر للحركة الافتتاحية للوثر. فالاحتجاج يسوّغه الرجوع إلى النصوص الكتابية، حيث من المحال أن نجد أيّ شيءٍ يسمح بالتلاعب التجاري بالرحمة الإلهية. إنّ تجديد الإيمان المسيحي يظهر كمبادرة للعودة إلى مرجعية الكتب، مقابل مرجعية كنيسة روما، حيثما تكون هذه الأخيرة خائنة للقاعدة الوحيدة للضمير المؤمن. وقد فرض الشرح الكتابي نفسه بوصفه مجالاً ذا أسبقية للكنيسة في مجملها، ولكلّ مؤمن بمفرده. من ذلك المشروع الضخم لترجمة الكتاب، وهي واحد من الأعمال الكبرى لصاحب الإصلاح. ولقد توجّب على لوثر، حتى يجعل كلام الله منطوقاً باللسان الألماني، أن يختار من فوضى اللهجات الجرمانية لساناً جديراً بأن يحمل إلى النّاس رسالة الحياة الأبدية. ولسوف ينتج عن ذلك اللسان الألماني الحديث، وقد تولّد من عبقرية لوثر من أجل خدمة الله. وبدرجة أقل، إنّ الترجمة الإنجليزية والترجمة الفرنسية للكتاب هي أيضاً لحظات لسانية ذات أهمية عظمى في التاريخ الثقافي. فقد جعلت الكنيسة الكاثوليكية الله ينطق باللاتينية، في لغة محنطة، لم يكن المؤمنون ليلقوا إليها السمع؛ بل إنّ الكنيسة في الشعائر هي التي كانت تتكلّم بدلاً من الله، وقد جعلت العالم المسيحي الروماني في سبات وثوقيّ موزون. إنّ ترجمة النصّ،

وقد ترسخ في [100] لسان الناس، من شأنها أن توقظ العقل؛ فالتصاريف، والألفاظ المحرّرة، انبرت تهتز، وتعتمل في النفوس. لقد صارت هبة الألسنة، وقد رُدّتْ إلى الكتب المقدسة، تدعو إلى عَنْصرةٍ جديدة.

ولقد رتّبت الكنيسة التقليدية، إذ حارت لحين بسبب شدة الصدمة، دفاعها على الجبهات كافةً التي هُوجمت منها. أمّا المسرح المفضل للعمليات، عند الفريقين، فهو النصّ الكتابي، حيث يستمدّ كلّ طرف مراجعه. وقد انقطع الشرح، الذي كان استدعاؤه واقتضاؤه من جهاتٍ متصارعةٍ فيما بينها، وهو الذي يقوم مقام الحَكَم، عن أن يكون علماً موضوعيّاً ليصير سلاحاً ضدّ مواقف الخصم. وكذلك الفيلولوجيا الكتابية، التي كادت أن تكون رهينةً في نزاع السّلفيّات. فالذين قبلوا بالإصلاح هم أول من احتلّ الأرض، وقد مثّل الكتاب لديهم المرجعية الوحيدة؛ أمّا الكاثوليك، إذ استمسكوا بمرجعية الكنيسة والتقليد، وهي القاعدة الكبرى للإيمان، فقد أوجسوا في أنفسهم خيفةً من الشرح، حيث اشتُبه في تواطئه مع الخصم؛ ولقد وجدت العلوم التفسيرية نفسها في وضع المتهمة؛ فليس من المقبول أنّ فرداً واحداً، وإن كان عالماً، بإمكانه أن يحتج على صدق الكنيسة اعتماداً على بضعة أسطر غامضة، بالعبرية أو باليونانية؛ فالمرجعية العظمى للهيئة الكنسية لا يمكن الانقلاب عليها بمعجمٍ، أو بقاعدةٍ نحويّةٍ.

وأما مجلس الثلاثين (1545-1563) فقد تعهد بتنظيم الهجوم المضاد؛ إذ قرر مرسوم صادر سنة 1546، بقصد محاصرة خطر الشراح، أن النشرة الوحيدة للكتب المقدسة، التي يمكن استخدامها في كنيسة الله لأجل الدروس العامة، والمناظرات والمواعظ، يجب أن تكون نشرة **الفولغاتا** اللاتينية، التي رسّخها احترام قرون طويلة. لا أحد يجب أن تكون له الجرأة حتى ينكر هذه النسخة أياً كان الواعز لذلك[1]. في بضعة أسطر، ستكون الفيلولوجيا الكتابية

(1) Denzinger, Enchiridion symbolorum definitonum et declarationum de rebus fidei et morum, editio XXXII, Herder, Fribourg, 1963, § 1506, p. 365.

موضوعة خارج الشرع الديني. أما **الفولغاتا** القديمة، التي اعترف الإنسانيون بما يعتريها من النقائص، على الأقل منذ لوران فالا، قبل قرن من الزمان، فستجد مكانها في المذابح؛ فلا أحد بإمكانه التشكيك في هذا النص دون أن يقع تحت طائلة الاتهام بالزندقة. في سنوات 1840، سوف يصطدم الشاب إرنست رينان، في ندوة سان سولبيس، بوضع بقي على حاله، الأمر الذي أثار حفيظته.

لم يتوقف المجلس عن طرد التأويلية؛ فقد قرر أن تكوين الكهنة، الذي كان يمكن، إلى ذلك الحد، أن يتم في كليات اللاهوت، ضمن الجامعات، يتوجب منذئذٍ أن يُعهد به إلى الندوات الأبرشية؛ ذلك أن الجامعات هي أماكن مفتوحة، ملتقيات جامعة بين الفنون، حيث لا يبعد أن ينفخ ريح الفضول والجدة. وقد استعمل الإصلاح، في بداياته هذه، الأماكن الرفيعة للثقافة بوصفها معاقل للدعاية. ففي الانغلاق الكبير للندوة، يصير طلاب اللاهوت تلامذة؛ وبدلاً من فنّ للإيقاظ، يدرّسونهم المذهب المجرد من الرسائل والدفاتر التي يحفظونها عن ظهر قلب. بهذه المثابة يكونون بمنأى عن غوايات الروح، التي هي أشدّ خطراً من غوايات الجسد. وهكذا صار الأمر إلى إنقاذ التقليد المذهبي، وهكذا ستُؤجّل إلى الحد الأقصى، وإلى ما بعده، ولادة العلوم الدينية ضمن مدار التأثير الروماني.

[101] لقد رسّخت مراسيم مجلس الثلاثين الانشقاق الديني في الغرب؛ إذ أوصت بتعقيم التأويلية الكتابية في الأرض الكاثوليكية، وبإلغاء كليات اللاهوت فضلاً عن اللاهوت نفسه، الذي انقطع عن أن يكون النواة المحركة للجامعات. وإنّها لأعمال أشنع من إدانة غاليلي في مجال علوم الطبيعة. تحجّر العقل الكاثوليكي لقرون في تزمت عقائدي، في وضع دفاعي، محبط لكلّ روح للبحث، وكلّ تجديد.

أمّا في ميدان الفيلولوجيا الدنيوية، فإن الريبة نفسها ستظهر عند المدافعين عن العقيدة إزاء فنٍّ تبيّنت عدواه الفاسدة في مجال الشرح. وقد

أدرك إيغناس دو لويولا (1491-1556)، وهو من وجوه الاسترداد الروماني البارزين، أهمية التربية لضمان سيطرة المذهب السلفي [الأرثوذكسي] على الأجيال الشابة. نُظمت حملة يسوع سنة 1539، قبل اجتماع مجلس الثلاثين؛ والمعهد اليسوعي الأول أقيم سنة 1544، وتكاثرت المؤسسات التي من هذا النوع عبر دائرة النفوذ الكاثوليكي. كذلك نشرت خطة الدروس (Ratio studiorum)، البرنامج النظامي للدراسات، للمرة الأولى سنة 1586؛ أمّا النشرة الثالثة والنهائية فسنة 1599. وقد أحدثت الحملة صناعةً تعليميّةً عظيمةً، تمّ تطبيق مبادئها المعقلنة في مئات المؤسّسات على مدى العالم بأسره. فاليسوعيون، خدمةً لعظمة الإله الكاثوليكي وجلاله، وكذا لوكيله، قد ضبطوا المنوال التربوي الأفضل، الذي يمكن أن نجده في تاريخ الغرب. وإنّ إيقاف حملة يسوع بوساطة البابا كليمنس الرابع عشر سنة 1733 سيكون كارثةً على النظام التربوي في بعض ربوع العالم الغربي.

إن خطة الدروس، فيما يتعلق بالدراسات الكلاسيكية، أساس التعليم اليسوعي، تخضع إلى روح الإصلاح المضاد، وذلك بفرض عقيدة جمالية، عُدَّت مواتية لتكوين صفوة الناس، بحسب معايير المجتمع الراقي، والنبر الراقي. ولقد غلبت عليها الاعتبارات الذريعية؛ إذ يجب أن نعلم الخضوع للسلطات الدينية والسياسية لا الروح النقدي، والتشكيك في القيم القائمة بحكم الشرع. بهذا النحو، تكوّن المثال التربوي للآداب الجميلة، الذي سيكون لقرون القانون العام للذوق في أوربا المثقفة. وقد سوت هذه الصيغة تراث المذهب الإنساني الناهض، مع استئناف للمذهب الكلاسيكي الإسكندري، الذي بقي متحجراً في سكون نهائي؛ أمّا أفقه فقد حدّده ركامٌ من الخرافات والأساطير، التي تحمل معها عصراً قديماً من ورق، حيث تتجاور، في تعاصُر مثالي، أثينا، وإسبرطة، وروما، المدينة والجمهورية والإمبراطورية. إنّ هذه الصناعة البريئة والشريفة قد سمحت بإقامة حوار بين الأموات، في لاتينية شيشرونية وحتى في لسان عامة الناس: هوميروس مع

فرغيليوس، الإسكندر مع قيصر، ديموستنس مع سينيكا. فالخطابات اللاتينية، والأبيات اللاتينية، يجب أن تهذب الحس والخيال، أن تحرك العقل دون الخروج عن حدود الآداب.

إنّ القواعد اليسوعية، التي تخصّ الخضوع إلى الكنيسة، تجد مضادّاً لها في الخضوع لمثال مناسب في مجال الجماليّات. فحكام المعاهد، من أسياد الأقاليم في التربية، استمسكوا بحدود نزعة نفعية أثبتت جدواها. من ذلك حدث تعقيم [102] الفضول الفيلولوجي؛ ومثلما يجب علينا أن نقرأ الكتاب في نسخة **الفولغاتا**، كذلك يجب أن يُدرَس المؤلفون [المقررون في] البرنامج في النشرات المعتمدة، مرخصة بالإجازات الضرورية، ومنقحة إن لزم الأمر لاستعمال ولي العهد(*) (ad usum Delphini). إنّ هذه الأعراف الفكرية ليست من وضع اليسوعيين وحدهم؛ إذ لا يمكن أن نتصوّر بوسيي، مربي ولي العهد، ولا الشيوخ الجنسينيين، وهم ينبهون تلامذتهم على مشكلات تخصّ نقد النصوص، ويناظرون بين نسخ فرغيليوس وشيشرون، بحثاً عن حقيقة لم يخطر في بالهم قط أنّها يمكن أن توضع موضع سؤال. إنّ القانون العام في مجال الفيلولوجيا الدنيوية أو المقدسة، في البلاد الكاثوليكية، ابتداءً من الإصلاح المضاد، إنّما هو قانون البساطة، والسذاجة النصيّة.

لا تُدرّس الفيلولوجيا في أيّ مكان من فرنسا، سوى في معاقل متمتعة بوضع استثنائي، مثلما هو الحال داخل معهد القراء الملكيين لفرنسوا الأول 1530؛ بعد ذلك، وتحت ولاية لويس الرابع عشر، ولويس الخامس عشر، سوف يجد لفيف من الفيلولوجيين ملاذاً حين ستصبح أكاديمية السجلات

(*) عبارة تدل، في الأصل، على مجموعة من الآثار الكلاسيكية اليونانية والرومانية، التي كانت تستعمل في تأديب لويس فرنسا نجل الملك لويس الرابع عشر. وكانت تطبع على أغلفة هذه الكتب حتى يُحتاط في انتقاء ما يناسب سن العاهل، ويحذف منها ما يجب حذفه. صارت، منذ ذلك الحين، تعني الرقابة الأخلاقية على الكتب والمصنفات.

والأوسمة، التي أنشأها كولبار لخدمة جلالة الملك سنة 1633، في عام 1701 مؤسسة موسعة للبحوث في التاريخ والآثار. سيعرف الجدب الفيلولوجي، طيلة القرن الثامن عشر، ازدهار بعض الاستثناءات التي تثبت القاعدة، من الهواة اللامعين والعصاميين. أمّا العلوم الدينية فقد حُرّمت للاشتباه في تواطئها مع الزندقة. لم تَحِن بعدُ ساعة الاستفهامات حول النصوص المقدسة. فاليسوعيون والجنسينيون، الذين شغل نزاعهم الرأي الديني، يرفضون بالقدر نفسه من العناد كلّ اهتمام تفسيري. وإنّ انحلال الإيمان في فرنسا في عصر الأنوار لا شأن له بفهم أفضل للوحي الكتابي. فالنقد الكتابي لفولتير، وهو أثر لنزعة مناهضة للكهنوت بدائيّة، يتّسم برداءةٍ تثير الحزن، وكذا نقد **الموسوعة**، الذي ليس أفضل حالاً، على الرغم من بعض الاطلاعات على أعمال أجنبية. لقد ركدت الندوات وكليات اللاهوت في ذهنية عامية (مع استثناء وحيد يؤكد القاعدة) لكلية اللاهوت في ستراسبورغ، البروتستانتية والخاضعة للتأثير الجرماني.

في أوربا الإصلاح سيدين الولاء الديني الجديد بأصله للعودة إلى النصوص الكتابية، وقد استُعيدت في أصالتها. فإنّ أولية الكتب المقدسة تقضي بأولية للقراءة؛ أما الطفرة الروحية فمتصلة بطفرة معرفية، انتصاراً للفيلولوجيا العبرية واليونانية، وللشرح في أوج عمله، الذي نحن مدينون له بإعادة تشريف كلام الله. **والفولغاتا** اللاتينية يجب عليها أن تترك المكان؛ والمؤمنون عليهم واجب قراءة النصوص المقدسة في لسان قومهم؛ أمّا رجال الكنيسة، المكلّفون بتبليغ تعاليم الكنيسة إلى الجماعة، فسيكون من الواجب عليهم أن يباشروا النصوص الأصلية. كما يظهر تعليم اللغات القديمة في برنامج تكوين الرعاة؛ إذ بقيت كلية اللاهوت موالية لأهل الجامعة، وهي التي تُعدّ مركز إحياء مفضل؛ إذ لا شيء يشبه الانغلاق الكبير للندوات الكاثوليكية. إنّ حضور العلوم الدينية ضمن الجامعة يضمن استقرار اللاهوت في الثقافة العامة. ودروس اللاهوت ليست موجهة إلى اللاهوتيين، فإنّ

[103] الأساتذة المقصودين يشدون إليهم المتابعين من غير ذوي الدربة، كما أنّ طلبة اللاهوت يتمتعون أيضاً بمواد يتعلمونها ليست مخصّصة لهم أصلاً.

على أنه ينبغي ألا نبالغ في تقدير الجامعات البروتستانتية؛ فبعضها، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، اتّخذ سمة محلية، أو غرق في الرداءة. ولقد حافظ ميلانشتون، صاحب لوثر، الذي انكبّ على تجديد (aggiornamento) الجامعات، على روابط ألفة مع المدرسية المتأخرة، التي اجتهد لنقلها إلى الفضاء اللوثري. من هاهنا بدت السمة المحافظة للمذاهب اللاهوتية والفلسفية، التي تصدّرت المشهد لحين من الدهر، والتي لا يزال تمكّنها ملموساً في أعمال ليبنتز وكريستيان فولف. من وجه آخر، إن الروح النقدي قد وقع التمسك به في الحدود التي رسمتها المرجعية الكنسيّة؛ أما الطريقة الأرثوذكسية فلم تفرض سدّاً منيعاً في الربوع الكاثوليكية؛ فهي توجد مع ذلك؛ إذ تصوغ معايير المطابقة المتضمّنة في الإشهادات الرسمية لكلّ كنيسة. إنّ حرية تأويل النصوص إنما تخاطر بتشجيع العقول المغالية حتى تستخدم، لتسويغ مقالات طائفية، هذا المقطع أو ذاك المقتبس من كتلة الوثيقة الكتابية، ادعاءً بأنّ ذلك من الروح القدس. أمّا التخليطات الأشنع، فقد استطاعت، عبر التاريخ أن تستحوذ على المصادر الكتابية، الأمر الذي دفع السلطات القائمة إلى اتخاذ احتياطات ضد مخاطر التفكك المذهبي. بهذا الشكل أو بذاك، إنّ تقييدات على الفحص الحرّ قد صارت موجودة في كلّ مكان.

فإن أخذنا هذه التضييقات في الاعتبار، وكذا النزاعات التي تثيرها هنا أو هناك، وجدت العلوم الفيلولوجية موطنها المناسب في المقاطعات البروتستانتية. مصداق ذلك جامعة لايدن التي تأسست سنة 1575، آية عرفان للتصرّف البطولي لبرجوازية هذه المدينة في حرب الاستقلال، التي قادها غليوم الأورنجي ضدّ الجيوش الإسبانية. أمّا المقاطعات المتّحدة، المحرّرة من النير الغريب والكاثوليكي، فستكون مذاك في أوربا ملاذ الحرية الدينية،

بفضل حقّ اللجوء الذي سيستفيد منه الكاثوليكي ديكارت، واليهودي سبينوزا سواءٌ بسواءٍ. إنّ جامعة لايدن واحدة من المراكز الثقافية للجمهورية الكالفينية الفتية؛ فقد وجد اللاهوت الإصلاحي نفسه مقروناً بمعقل نَشِط جدّاً للدراسات الفيلولوجية، في الفترة التي يسمّيها المؤرّخون الحقبة الهولندية لهذا الفن. وقد تنامت الدراسات الكلاسيكية والدراسات الشرقية بدفع من علماء أشعّ تحصيلهم من جهة نحو إنجلترا القريبة، ومن جهة أخرى نحو الجارة ألمانيا، في وادي الراين. إنّ العمل التفسيري لسبينوزا، المرتبط بدوائر من البروتستانتيين المتحرّرين، حيث يجري تعاطي قراءة الكتاب وتأويله، إنّما ينخرط ضمن هذا الظرف الروحي.

ولقد فعلت الثورة الغاليلية فعلها في علم النصوص، الذي وجّهته نحو مساق معقولية نقدية، متحللة من توقير المرجعية والتقليد، مهما بلغت من التبجيل؛ فروح الأنوار أسهم في تقوية هذه التأثيرات، والمعرفة المحكمة بالنصوص وبمعالم الماضي، وقد تخلّصت من التغيرات، التي طرأت عليها بفعل الجهل، والخرافة، وسوء النية، وفرت أرضاً للتمرّس بالبحث عن الحقيقة. أمّا فنون التحصيل فليست غايةً في [104] ذاتها؛ إذ تعين العقل على التنائي بالنظر إلى الحاضر، على الحذر من البداهات، وعلى عدم قبول أيّ حقيقة متلقاة إلا بشرط التحقيق. لقد عمل الفيلولوجيون إلى جانب المؤرخين وجامعي الأثريات في هولندا وإنجلترا، في البلاد الألمانية، وفي بعض الأحوال في فرنسا. إنّ بيار بايل، وهو بروتستانتي فرنسي لاجئ في هولندا، يصوّر هذه السبيل الجديدة المفتوحة للعقل البشري.

ذلك هو العمل المغمور للجنود المجهولين إلى حدٍّ مّا من المشتغلين بالتحصيل؛ إذ يتم في ظلمة المكتبات بوساطة علماء حشرات المعرفة. إنّ ثقافة الأنوار سوف تنشر وتعمم مثال الحقيقة النقدية، الذي اصطنعه هؤلاء المجاهدون الغامضون في سبيل قضية الحق. أمّا استيفاء البحوث، في المجال الكلاسيكي، تلك التي امتدّت على قرنين من الزمان، فهو حدوثٌ

لفنّ واعٍ بنفسه ومنظم، علم دقيق يجري به العمل جرياناً كاملاً في الجامعة. ولقد تأكّد في لايبزغ، وفي غوتنغن، المثال الجديد لأستاذ الفيلولوجيا، في نطاق ندوة الفيلولوجيا، في خدمة طلبة أصبح من حقّهم أن يُسمّوْا طلبةً في الفيلولوجيا.

ابتدأ الإصلاح مع يوهان ماتياس غسنر (1691- 1761)، الذي انتقل، سنة 1734، من لايبزغ إلى الجامعة الجديدة في غوتنغن، حيث يشرف على ندوته انطلاقاً من سنة 1737. يوهان أوغست أرنستي (1707- 1781)، تلميذ غزنر ثم زميله، خلفه في لايبزغ، وحسّن من مناهجه. إنّ إصلاح البيداغوجيا في مجال الدراسات اللاتينية واليونانية يفيض كثيراً عن نطاق هذا المجال التخصصي أو ذاك. فالمراس الجديد للفيلولوجيا أنهى رتابة الآداب الجميلة، وقد تحررت من المنوال اليسوعي. لقد كان المعهد يُلزم تلامذته باتّباع سبيل التّوقير والمحاكاة السلبية بالنظر إلى منوال مثالي تم صنعه من تراكم الرواسم. أمّا الدراية بالنصوص، فإنها إنما تنمي عقلاً في اتجاه العمق؛ فالفيلولوجيا القائمة على دراسة المأثورات صارت مدرسةً للعلم، والفكر، والذوق. يمثل خليفة غزنر، في غوتنغن، كريستيان غوتلوب هاين (1729-1812)، العالم الجهبذ في ميدان المأثورات، وناشر من بين ما نشر فرغيليوس، وهوميروس، وبنداروس، الحلقة الأخيرة لهذه السلسلة العالِمة، التي جعلت من ألمانيا القرن التاسع عشر أنسب الأماكن لتفتق الفيلولوجيا الحديثة، وعلم العصر القديم (Altertumswissenschaft) تجميع لفنون متقاطعة، علم علوم العالم القديم: النّحو، الأدب، التاريخ، الجغرافيا، علم الآثار، علم المسكوكات... إلخ. تؤلّف مجموعاً موحّداً لانبعاث كامل للثقافة القديمة، هذا الكسب الكبير للعقل البشري.

يوم 8 نيسان/أبريل 1777، التمس أحد الطلبة تسجيله في جامعة غوتنغن، بملاحظة تدلّ على أنّه طالب في الفيلولوجيا (studiosus philologiae)، الأمر الذي لم يسبق قط أن دُوّن في السجلات الإدارية. وقد

أثارت البدعة تحفظات، من بينها تحفظ الأستاذ هاين، المتعهد بتدريس هذه المادة. ولكن المراهق عنيد؛ وهو يدري ما يريد، وانتهى به الأمر إلى فرض رأيه. ولقد كانت الدروس في الفيلولوجيا، إلى غاية ذلك اليوم، جزءاً من الثقافة العامة، ولا سيما التكوين الرعوي الذي كان الأعضاء المرشحون للهيئة التعليمية يتلقونه. إنّ التقدم للعموم بصفة طالب في الفيلولوجيا، إنما كان يعني المطالبة باستقلال هذا الميدان، وإثبات وجود أساتذة في [105] الفيلولوجيا، في خدمة علم في طور النماء لأجل نفسه. أمّا الطالب العنيد، فقد كان اسمه فريدريش أوغست فولف (1759-1824)؛ فمن الجهة النظرية، فضل تلميذ هاين العمل بمفرده في المكتبة، ولم يرتد قط الدروس والندوات التي كان يقدمها معلمه المفترض. ولم يمنعه ذلك من متابعة مسيرة لامعة؛ عمل أستاذاً في هالّه سنة 1783، وأسس فيها، سنة 1787، ندوة في الفيلولوجيا، طلبتها، الذين أصبحوا أساتذةً في المدارس الثانوية، سيتولّون بثّ أفكار معلمهم ومناهجه. أخيراً، وفي سنة 1810 سيصبح فريدريش أوغست فولف أحد الأعضاء المؤسسين لجامعة برلين، استجابةً لنداء فلهلم فون هومبولد؛ ولم يكن ليسعد بذلك، فإنّ طبعه الحاد أوقعه في نزاع مع جيل الشبان، الذي يزعم أنه يبزّ شيخه علماً.

ولسوف تكون جامعة برلين، في العصر الرومنطيقي، مكان ولادة التأويلية الجديدة؛ إذ تكفّل ف.أ. فولف بالوساطة بين فيلولوجيا الأنوار وبين الفهم الرومنطيقي للنصوص. وقد استجمع ما عرفه العلم من تطورات في هذا الميدان منذ نهضة القرنين الخامس عشر والسادس عشر، بحسب روح تأليفي عظيم. فإن استثنينا الأعمال الكثيرة، التي يتجلى فيها تحصيله، وجدنا أن المهم، قبل كل شيء، المبادرة التي أعلن عنها سنة 1785، بتقديم درس هو مقدمة عامة إلى **الموسوعة الفيلولوجيّة** (Encyclopaedia philologica). إن الغرض هو بسط الفن الجديد في امتداده الذي يتعين أن يكون، منذ ذلك الحين، **علم العصر القديم**. إنّ دروس فولف، التي أعادها وجوّدها سنة بعد

سنة، لن يكتب لها أن تنشر إلا بعد وفاته، سنة 1831، بعنوان: (**دروس في موسوعة علم العصر القديم**) (Vorlesungen ueber die EncyclopÌdie der Altertumswissenschaft). لقد استأنف فولف وطوّر دلالة مفهوم **الموسوعة**، الذي كان يدل عند القدامى على دورة للعالم بالثقافة العامة. فالأمر لا يتعلق بدراسة النصوص فحسب، والتي هي نفسها دوماً، كما قننتها التقاليد التربوية، والحال أنها حُرّفت تماماً في ظاهرها وفي باطنها مثلما كان، في المجال الديني، حال **الفولغاتا** اللاتينية. لقد عقد برنامج علم العصر القديم الصلة بين الميدان الأدبي وبين ما كان يُسمى **المأثورات**؛ أي دراسة الأحداث التاريخية، والأعراف والعادات، والآثار الفنية والمعمارية، وكذلك الأشياء المألوفة، كالعملة والخزفيات والأسلحة وأمور العبادة، والتقاليد الدينية، والأساطير والفن الشعبي. لقد حافظ نقد النصوص على أهميته، ولكن ينبغي لها أن تتحقق موضعاً في الفضاء الذهني والحيوي للقدامى، لا كما نتخيلهم بناءً على افتراضات جمالية وأخلاقية، وإنما مثلما كانوا بالفعل. تستأثر الموسوعة الفيلولوجية لفولف لنفسها ببرنامج الفنون الحرة، لتضيف إليها الفنون الجميلة والرياضة والموسيقا وفلسفة القدامى. يتعلق الأمر بالسعي إلى إحياء الإنسان القديم في جماع حضوره، وقد تخلص من التأويلات الرَّجعيّة التي أثقلت كاهله، والمتأتية من الإنسانية المسيحية، التي أعاد اليسوعيون إخراجها.

إن حماسة فولف لآداب الإنسانية أسهم في إحداث تقديس جديد للمجال القديم، القائم هذه المرة على مقاربة دقيقة. أما المذهب الكلاسيكي الألماني، لغوته وشيلر، لفلهلم فون هومبولد، فسيكون حاملاً لهذا التأثير، الذي اختلط بتأثير فينكلمان، وهو الذي كان يفرض مقاربةً جديدةً للفنّ القديم. [106] فالفيلولوجيا، مأخوذةً على هذا النحو، إنما تعرض لا علماً بالوقائع فحسب، بل مدرسةً للقيمة الإنسانية أيضاً، مدخلاً إلى إنسانية الإنسان. لقد استشعر إنسانيو النهضة هذا المغزى المُحرِّر للدراسات القديمة؛

وهم لم يكونوا ليبلغوا كشف الغطاء عن الافتراضات المسيحية تماماً؛ ثم كان الإصلاح والإصلاح المضاد أن أوقفا هذه الحركة.

وقد افتتح عمل فولف، على صعيد آخر أيضاً عصراً جديداً؛ إنه كان القادح لثورة ثقافية مثلها «الإلحاد الهومري. فبعد أن اهتم طويلاً بنصوص هوميروس، وقدم منها طبعات نقدية، قرر سنة 1795 أن ينشر (**المقدمات إلى هوميروس**) (Prolegomena ad Homerum)، استدلالاً عالِميّاً على السمة المركبة للشعر الهومري. لقد تمّ تجديد الدراسة الدقيقة للنصوص على يدي العلامة الفرنسي دانس دو فيلوازون، الذي عثر في البندقية على مخطوط من **الإلياذة** يتضمن حواشيَ وعلامات دالة على استمرار تقليد المؤولين الإسكندريين. نشر دانس دي فيلوازون، سنة (1788) بحوثه التي جدّدت الإشكالية الهومرية. لم يعد أثر هوميروس هذه الكتلة الصماء، عين من عيون الآثار المطلقة، عمل عبقرية ألهمتها الآلهة. فقد كُشف فيها عن انقطاعات في النبر، وإضافات متلاحقة، وميراث عريق، تحكمت فيه مبادرات تعسفية طلباً للبساطة. إن الرّاوية الأعمى، هوميروس التقاليد العتيقة، ليس إلا اسماً، فُرض بوصفه محصّلةً لبناءٍ جماعيٍّ، وُضع له سَنَنٌ بفضل الأعمال المتفقهة لمكتبيي الإسكندرية. بعد آلاف السنين من النسيان، يستأنف النقد الفيلولوجي عمله حيثما كان شيوخ المتحف قد تركوه.

استفاد فريدريش أوغست فولف من اكتشافات فيلوازون، ولكن هذا الأخير لم يكن غير علّامةٍ سعيدٍ. فقد كان فولف عبقرية فيلولوجية. إنّ كتاب (**المقدمات إلى هوميروس)، أو في الشكل العتيق والأصلي للأعمال الهومرية، وفي مختلف تحولاتها، وفي إمكانات تجويدها**، بتاريخ 1795، إنّما يقيم قطيعةً لا في الدراسات الهومرية فحسب، وإنما كذلك في تأويل الآثار القديمة عامة؛ إذ إنّ الاستدلال على أن هوميروس ليس مؤلفاً لأعماله أحدث في جمهورية الآداب أثراً صادماً، كذلك الذي أحدثه اكتشاف أن موسى لم يكن له أن يكون مؤلف (**الأسفار الخمسة**). وقد دعم شيخ هاله

استدلاله بمنهجية نموذجية، ستفرض نفسها على البحوث التي تجري في سائر الميادين. أعاد فولف بناء تاريخ النص الهومري؛ وقد توصل إلى التمييز، انطلاقاً من أصول افتراضية، بين ستّ حالات متعاقبة، خلالها ترك التقليد الشفوي، الذي ثُبّت شيئاً فشيئاً مكانه، بفضل علماء الإسكندرية خصوصاً، لنص معمول بنحو أحسن فأحسن، إنما بقيت فيه، في أمور تفصيلية، بضع هنات، ومواضع تكرار، وتناقضات بسيطة. لقد كان ثمة -لا شك- نسخ سابقة على التركيز الإسكندري؛ وقد تعيّن جمعها وتكميل الواحدة منها بالأخرى، بإصلاح ما لم يكن مطابقاً منها، وبإدخال بعض الإيضاحات متى لزم الأمر أيضاً. إنّ القارئ الفطن يمكن له أن يتلمّس آثار هذا العمل الدقيق.

لم ينشر فولف غير الجزء الأول من عمله، الذي كان مقرّراً له أن يكون في جزأين؛ فتاريخ النص يتوقف عند ثالث العصور الستة [107]، التي ميز المؤلف بينها. غير أنّ الفرصة سنحت له لاستكمال بحوثه في منشورات أخرى، وفي طبعات لهوميروس. وقد زعم بعضٌ من زملائه، من الأعلى مقاماً، إما أنّ أطروحته خاطئة، وإما أنّهم اكتشفوا الأمر نفسه منذ وقت طويل. لم يكن فولف ليّن العريكة، ثم إنه، بما حصّل من صفة العبقرية، اجتنب أن يوحي إلى زملائه بأنه يعلم ذلك. وفي كل الأحوال، كان لفولف حُكم غوته، وفلهلم فون هومبولد، والأخوين شليغل، من الذين كان رضاهم، الحافل بالمستقبل، أثقل وزناً من رضا كلوبستوك أو فوس، الحافظ الشديد للأنوار البائدة. إن (**المقدّمات إلى هوميروس**)، سنة 1795، إنما تنخرط في المناخ الذهني لعصر بصدد التفتح. في جامعة برلين حديثة العهد، اتخذ فولف مقام أب الفيلولوجيا الجديدة، إحدى مفاخر العلم الألماني في القرن التاسع عشر.

أمّا ما استجدّ، فيتعلق **بعلم العصر القديم** لفولف، وقد شكل مجموعاً متفاعل الفنون مستقلاً بذاته، لم يعد له أيّ ارتباط بالفيلولوجيا الكتابية. إن

ندوة الفيلولوجيا على الطريقة التي كانت تعمل بها في لايبزغ، وغوتنغن، وهاله، وقد خرجت، منذ ذلك الحين، من مجال نفوذ كلية اللاهوت، خصّصت أعمالها لاستكشاف الفضاء الكلاسيكي، واعتنت بتكوين معلمين للمعاهد الثانوية والمعاهد العليا، حيث يدرسون اللغات القديمة. وإنّ هذا الانفصام الإبستمولوجي إنما حدث بفعل كون يونانية **العهد الجديد**، أو **السبعينية** نفسها، ليست اليونانية الكلاسيكية؛ أمّا العبرية، فقد انضمت إلى مساق اللغات الشرقية؛ فالثقافة العبرية لم تلق إشعاع القيم التي هيمنت في مدار التأثير الذي لأثينا ولروما. وفصل السلطات بين الآداب الكلاسيكية واللاهوت إنما هو من طبيعة الأمور.

ومع ذلك، حافظ الشّرحان طويلاً على نظام حياة مشترك. فيوهان أوغست أرنستي (1707-1781)، فيلولوجي لايبزغ، هو، أيضاً، واضعٌ لرسالة في التأويلية المقدسة بقيت مرجعاً لزمن طويل؛ فإن **أصول تأويل العهد الجديد** 1765 (Institutio interpretis Novi Testamenti) واحد من الأعمال المرجعية، التي استعملها شلايرماخر في إصلاحه لفهم الوثائق القديمة. وعلى الرغم من الفصل القائم، فإن ثمة شيئاً مشتركاً بين تأويل النصوص المقدسة، وتأويل النصوص الدنيوية. فالاختلاف يتعلق بمادة الدراسة لا بشكلها؛ وفي كلتا الحالتين، يتعلّق الأمر بالتوصّل إلى تحقيق محتوى الوثيقة، حقيقتها الداخلية، ومعنى الدعوة التي يرسلها إلى القارئ. إنّ العبارة الفيلولوجية تختلف في حال تعلّق الأمر بنصّ عبراني أو بنص يوناني، الأمر الذي يقتضي من القارئ معرفة لسانية مناسبة لكل حالة. ولكن إشكالية التأويل، البحث عن الإجراءات الأنسب لإجلاء المعنى، تضع على المحك مواقف فكرية وروحية، وآليات ذهنية، مستقلة عن تنوع الألسنة. كذلك الأمر لدى الاختلافات الخصوصية بين الوثائق المكتوبة والوثائق المصورة، من لوحات ومنحوتات وغيرها، فإنّها لا تعيق وحدة مبادئ التفكيك عند رتبة من العمق بعينها.

لقد كانت الكتب المقدسة تستفيد من نظام خاص بسبب صفتها القدسية. أما في البلاد، التي طالها الإصلاح، فإنّ الشرح، وهو أمرٌ لازمٌ [108] لاستجلاء بداهة حقيقة غير بديهية دوماً، يكتسي أهمية رئيسة؛ إذ يتوجب العثور على النص من بين التنويعات الكثيرة، واكتشاف روح الحرف، وقد استُرجع. وإنّه لعملٌ من الاستعجال حيث جعل أصحاب الإصلاح يدّعون الوقوف ضد الاحتكار الكاثوليكي للمعنى. إن الدعوة في كنيسة الإصلاح هي ديوانٌ لكلام الله، انطلاقاً من استحضار الكتاب. فالمذهب الكنسي واللاهوت وعقائد الكنائس ليس بوسعها أن تجد تأصيلاً لها إلا في النصوص المقدسة؛ أما المراجع الكتابية، فتسمح بخوض المعركة ضدّ المخالفات والأخطاء والتحريفات، التي تفرض على حقيقة الله. سيكون ثمّة، بفعل ذلك، تفاوت كبير بين العالمين، الكاثوليكي والبروتستانتي، المكوّنيْن للبيضة المسيحية. إنّ تعقيم كليات اللاهوت الرومانية لفائدة الندوات جعل من إقليم الشرح أرضاً واسعةً، خارج حدود التطلّع المشروع. أمّا عند الإصلاحيين فالأمر على خلاف ذلك، فقراءة الكتاب هي مصدر الإيمان ومنبعه. من ذلك جاء الانتشار الكبير لأعمال تدريبية على الدراسات الكتابية؛ وقد نشر الأساتذة دروسهم، واستعمل الطلاب أدوات العمل هذه، التي تولوا تبسيط أغراضها في الجماعات التي أشرفوا عليها. ومن هنا جاءت الببليوغرافيات العظيمة؛ فالأعمال حُرّرت باللاتينية؛ ولها في أغلب الأحيان طابع تكراري؛ لأنّ التطورات الفعلية بطيئة. فضلاً عن سمة أخرى فارقة، هي بعض انشغال بالتطبيقات على الحياة الروحانية. إنّ الفنون التفسيرية إنما تُوجَّهُ، في المقام الأول، إلى رجال لهم، أو سيكون لهم، عُهدة النفس؛ لذلك كان الحرص على حفظ صلة بين البحث العالِميّ وبين الدّعوة.

❋ ❋ ❋

الفصل السادس

التأويلية الكتابية
في القرنين السابع عشر والثامن عشر

بعد أن هدأت عاصفة الإصلاح، من الحروب الأهلية والحروب الخارجية، استقرّت أوربا بحسب خطوط التقسيم الجديدة. فقد فرضت الثورة الغاليلية، في سنوات 1630، على التفكير معاييرَ المعقولية الآلية، التي انتشر أثرها خلال مقاسم المعرفة. أمّا العودة إلى النص العبراني والاهتمام باللغات الشرقية القديمة، فقد ألقيا ضوءاً جديداً على نصّ العهد القديم. لقد تأكدت، منذ القرن السابع عشر، إلهامات ثورية بخصوص تأويل الكتاب؛ وهي لئن سبقت عصرها فإنّها سوف تُجبر على شيء من السرية. سيكون أصحابها من العقول المستقلة، المعاندة، ذات المشارب المختلفة، المتمرّدة على السلفيات التي جاؤوا منها.

من بين هؤلاء المجدّدين، منظّر القانون الدولي، هوغو دي غروت، المعروف باسم غروتسيوس (1583-1645)، وهو كالفيني هولندي، متحرّر، على خلاف مع السلفية المهيمنة في بلاده، ولاجئ إلى فرنسا في عهد ريشليو ولويس الثالث عشر. إنّ غروتسيوس فيلولوجي مرموق، وفي الحين نفسه، مدافع عن المسيحية؛ وهو يطبّق على نصّ الأناجيل نظرة تاريخية ونقدية. ولقد جاء كتابه (**ملحوظات على كتاب الإنجيل**) (Annotationes in libros Evangeliorum) (1641-1650) بفكرة خصيبة عن

تجديد ضروري للقراءة، بالنظر إلى التناقضات، التي تظهر على تكوين الكتاب. بادر غروتسيوس، على شاكلة ما فعل ف. أ. فولف، بعد فترة طويلة، بالقصائد الهومرية، إلى استقصاء تاريخ لتأليف العهد الجديد، الذي لا تصمد وحدته الصماء في الظاهر أمام الفحص. لقد بقي ذلك مقترحاً للمستقبل، دون أثر فوري. والأمر كذلك مع الأفكار النافذة لطُلَعةٍ شديد التطلّع هو إسحاق لابايرار (1596-1676) الذي صاغ، وهو البروتستانتي في الأصل، منظومةً ألفيةً أسندت للشعب اليهودي دوراً عظيماً في الجمع الكوني للجنس البشري. ولقد نتجت عن هذه النظرية مقاربة جديدة للعهد القديم، وضعها في كتاب (**المنظومة اللاهوتيّة بحسب فرضية إنسان قبل آدم**) (Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi) (1655)، المنشور بحذر في هولندا دون اسم مؤلفه. إنّ نزعة التعاطف مع السامية عند لابايرار وجّهت قراءته العميقة لسفر **التكوين**. فالعهد القديم لا يعرض [110] أصول البشرية؛ بل يمثّل مجموعاً للمأثورات اليهودية فحسب؛ الأمر الذي يعني ألا يُعدَّ آدم أول إنسان؛ بل أوّل يهودي. ولقد أمكن له أن يرى فيه خلقاً كثيراً لأناس سابقين على آدم، وهو ما يقضي بتسويغ الشتات الجغرافي والتاريخي لتعمير الأرض. أنكر لابايرار، وقد استولت عليه الحماسة، ما يغلب على تأليف الكتاب من فوضى ومن تعارض ظاهرين، حيث لا نجد الانتظام الرائق لأثر تمّ وضعه دفعةً واحدةً. فالأمر يتعلّق بمجموع تألف بطريقة تحكمية بمقادير متفاوتة؛ إذ ليس بوسع موسى أن يكون مؤلفاً للأسفار الخمسة [Pentateuque]. فضلاً عن ذلك، فالنصّ المقدّس ينطوي على تناقض كبير: إذ يبدو أنّه للمرة الأولى يتبيّن التعارض بين روايتين لخلق الإنسان في سفر **التكوين**، واردتين بنحو ظاهر من صيغتين سابقتين متباينتين، جمع بينها كيفما اتفق؛ بل ساء ما اتفق.

ولقد نشر لابايرار، في هولندا، باللغة اللاتينية، مصنّفاً لم يضع عليه اسمه، ولم تكن تلك الاحتياطات كافيةً؛ إذ وقع في قبضة التفتيش الإسباني

في بروكسيل. ولم يكن له أن يتّقي أسوأ العواقب إلا بالارتداد عن البروتستانتية، وعن هرطقاته الشخصية. سيتعيّن على حدوسه العبقرية أن تنتظر قرنين حتى تظهر من جديد. في العهد نفسه، انكبّ عصامي آخر، على مرأى ومسمع من الجميع، وفي لغة الناس التي نشر بها، على شرح ثوري. فالإنجليكاني توماس هوبز (1588-1679)، وكتابه **(اللفيثان)** 1651، الذي ظهر عشيّة إعدام الملك شارل الأول من قبل شعبه الثائر 1649، إنّما هو غاليلي الفضاء السياسي، غاليلي قارئاً لمكيافيلّي، وراغباً في صياغة الواقعية السياسية بعبارات العقل الصارم للمذهب الآلي الحديث.

إنّ هوبز، الشاهد على الاضطرابات المرعبة لثورات إنجلترا، قد كان مسكوناً بهاجس كبير هو إقامة النظام في الدولة وحفظه مهما كانت التكلفة. فالإنسان ظلومٌ بطبعه، والذي يزيد الطين بلة أن يصير هذا الظلم إلى التكاثر بأهواء الناس. أمّا الدواء، فيكمن في السلطة المطلقة للحاكم، التي تفرضها قوة جهاز الدولة. وفي أقصى الأحوال، من الأفضل أن يسود حاكمٌ غشومٌ حتى لا تكون فتنة بين الناس. بهذه المثابة إن الإلحاق الضروري للديني بالسياسي يفرض نفسه. بعد قرن من الاغتيالات والمجازر، بان بالدليل أنّ الحرية المطلقة في أمر الدين من شأنها أن تفضي إلى الإقصاء المتبادل لأعضاء الجماعة البشرية من أجل قضية الإحسان المسيحي. ولقد توصل هوبز، الموالي للملك الشرعي وللكنيسة القائمة، بهذا النحو، إلى تزكية النظام البريطاني القيصري البابوي، حيث الحاكم المدني هو الذي له الوَلاية على المجال الديني.

يبقى أن نسوّغ، بشرح كتابي مناسب، غلبة الطغيان الملكي على الطغيان الكتابي، العزيز على أنفس الطُّهريين من أتباع كرومويل. لقد شكّك هوبز في الحشوية الكتابية لهؤلاء الأصوليين، من الذين يلوون ألسنتهم بآيات الكتاب؛ ذلك أنّه يتعيّن تبيان السمة المركبة وغير المستقرة للصخرة الصماء للكلام [الإلهي]؛ إذ تسمح التخليطات والتناقضات التي تشوبه للإيمان الهمجي

لهؤلاء وأولئك أن يجدوا لأهوائهم القاتلة لإخوانهم التبريرات المرجوة. ولما كان الكتاب لا يمكن له أن يعطي، في كلّ حين، قاعدة لسيرة حسنة، توجّب وضع [111] تأويل الكتاب تحت حكم العقل، تأويلاً يبقى حكمه النقدي في حدود الحذر. يستند الاستدلال على قراءة موضوعية غير ذات صفة مقدّسة لهذه النصوص؛ إذ يتعيّن قراءة هذه الكتب المقدسة كما لو لم تكن كذلك، بالمقتضى التأملي نفسه الذي يشترط في عمل مؤرخ من سائر الناس، لا وحياً من لدن الله.

بهذا التقدير يجد التاريخ المقدس نفسه، وقد امتثل للقانون المشترك للنقد التاريخي، فموسى لا يمكن له أن يكون مؤلف كتاب يروي حكاية موته؛ وكثيرة هي الأمارات، التي تدفع إلى التفكير في أن تحرير [هذا الكتاب] متأخرٌ جدّاً عن الأحداث المنقولة. إنّ القراءة المتأنية للنصوص تكشف عن التشتت وعدم الاتساق، وأحياناً عن التعارضات التي تطغى على المجموع. حينئذٍ لا يمكن للكتاب أن يكون معيار نفسه؛ وإنّ مرجعيّةً عليا ينبغي لها تأويلٌ في حدود المعقول. إنّ الشرح أمر فيه كثير من الجدّ، بما له من الآثار الثانوية، حتى يُترك لمن هبّ ودبّ، من الكهنة الذين فقدوا سلطانهم، أو من المتعصبين الذين يزعمون أنّهم ملهمون من الروح القدس. إلى ذلك إن إلحاق المجال الكتابي بإقليم العقل يؤدي إلى تظنن شامل إزاء الخوارق، والمعجزات، والظواهر الغيبية من كلّ ضرب، والتي تحفل بها الكتب المقدسة. فالروح الآلي الجديد يقضي باختزال آثار العجيب والخرافة قدر المستطاع، وهي الشاهدة على ذهنية متأخرة. ونصّ الكتاب عينه يشهد بأنه يمكن أن توجد معجزات غير صحيحة أو مختلقة؛ إذ يجب تمييز نصيب الغفلة الساذجة والحماسة، عند الأشهاد والفاعلين في الأحداث وعند المؤلفين المتأخرين للكتب المقدسة سواء بسواءٍ. ولقد شكّلت هذه التّنبيهات من قبلُ موقف القرن الثامن عشر المتنوّر، وردّ الفعل ضدّ روح المعجزة، انطلاقاً من فونتنال وفولتير.

أمّا هوبز، فقد سمح لنفسه، بوجه مكشوف، أن يذهب شأواً بعيداً في جرأته. أولاً؛ لأنّ إنجلترا، لدى خروجها من حروبها الدينية المتصلة، كانت متطلعة إلى التسامح المتبادل؛ ثم لأنه، في مناخ الإصلاح، كان قد انتصر لحزب السلطة الملكية، الذي أقرّ له بالامتياز بالنظر إلى الكنيسة الرسميّة. لم يكن التفتيش قائماً في إنجلترا. ومع ذلك حدثت الفضيحة؛ فهوبز كان يُنظر إليه على أنّه طريف، وكان يسمى «الدبّ»، وقد أُسنِدَ إليه دور المشؤوم [tête de Turc]، المنفّر الذي يقوم ضدّه أنصار القضية العادلة، وقد تنادَوْا إلى التكثير من التّبكيتات. حتى في روما، يلزم أن يكون هنالك مدافعٌ عن الشيطان. لقد اضطلع هوبز بهذا الدّور في شأن الشّرح، ومات راضي النفس، وقد بلغ واحداً وتسعين عاماً.

كان سبينوزا مضطرّاً إلى مزيد من الحذر في عمره القصير (1632-1677)؛ ولئن نشر في حياته، سنة 1670، (**الرّسالة في اللّاهوت والسّياسة**)، فقد فعل ذلك دون أن يضع اسمه عليه. وحتى في هولندا المتحرّرة، كانت الاحتياطات واجبة، ولا سيما إن كان المرء يهودياً منشقاً عن مؤسسة الكنيس. ولقد كان سبينوزا، شأنه شأن لابايرار وهوبز، عصاميّاً؛ استفاد من تكوين عبراني يسّر عليه الضرب في نصوص العهد القديم. أمّا مسألته، مثلما يشير إلى ذلك عنوان كتابه، فتخص العلاقات التي بين السياسي والديني، لا الدين في مخصوص أمره؛ إنّ الهدف هو ضمان التعايش السلمي بين الأديان في رحاب دولة عادلة. لقد فرض هوبز [112] سيادة الدولة في الأمر الديني، أمّا سبينوزا فيدافع عن التوافق بين الطوائف، الذي يرجع إلى المجال الخاص لا إلى المجال العام.

ليس التسامح ممكناً إلا متى نُزع السّلاح عن العصبيّات المنفلتة، بما لها من قراءة للكتب المقدسة منحازة تحكمها الأهواء. ثمّة تناقض جذري بين روح السلم والمحبة الكامن في الوحي اليهودي-المسيحي، وبين المواجهات المؤسفة بين الناس، الذين يدعون أنّهم إخوة في الإيمان. إنّ استنكار العنف

المؤدي إلى التقاتل بين الإخوة ماثل في منطق التعليم الكتابي، ولو أنّه يوجد انحراف ديني مرضي، نزوع طبيعي إلى إفساد الرسالة الكتابية والنيل منها؛ ذلك أنّه يتعين، من أجل إبطال هذا الانحراف، ومنع انفلات القوى المظلمة، التي تتولّد منها العصبيات المتناقضة، اللجوء إلى تحكيم العقل. فالعقل أيضاً هبةٌ من الله للإنسان، وحيٌ طبيعيٌّ متّصلٌ بالوحي الخارق للطبيعة. أمّا ارتداد النقد العقلي على النصوص الكتابية، فإنه مدعاة للنظر إلى العناية الإلهية، وهي الموجهة إلى الشعب اليهودي، الذي لايزال على حال الطفولة، وقد استخدمت لغة تخاطب الحواس والخيال أكثر مما تخاطب عقلاً في حال الرشد. من هاهنا جاء نزع الأسطورة، وكشف الحجاب الجذري عن الأدبيات الكتابية، بنور بارد من عقل لا قداسة فيه.

إن **(الرّسالة في اللّاهوت والسّياسة)** تقدّم بحق خطاباً عن المنهج في مجال التفسير، بحسب معايير «تاريخ نقدي» يعمل بملء طاقته، متحرّر من كلّ حكم مسبق لاهوتي، ودون مراعاة لما يُزعم أنّه من أسرار الإيمان. إنّ إقدام سبينوزا هو أيضاً جذري كالشأن عند هوبز. فالتصوّر الذي يرى أن كلام الله هو المعيار المطلق للحقيقة تستبدله الفكرة التي مفادها أنّ شهادة النصوص لا تصلح إلا بشرط التحقيق. سيجعل جحود التعالي من سبينوزا عرضة لتهمة الإلحاد من قبل عقول شديدة التحرر والتفتح، مثل: ريتشارد سيمون، وليبنتز.

أما وقد نُزع غطاء الورع، الذي كان يحميها، فقد ظهرت النصوص الكتابية كوثائق بشرية، حرّرها عباد من أجل عباد. تتمثّل المهمة في أن نتعلم قراءتها بحسب أصالة حرفها الظاهر، الأمر الذي يفترض معرفةً دقيقةً بالكتابة وبالنحو العبريين. ولقد كان لسبينوزا الفضل على سابقيه بما له من كفاءة كانت تنقصهم. فتاريخ النص أظهر أخطاء النسخ والتحريفات والإضافات المفرطة، التي تراكمت عبر القرون. وإنّه لعملٌ هائلٌ دون شكّ. ولعلّ من بين النتائج الأولى، واحدة فرضت نفسها: أنّ الأسفار الكتابية هي منحولاتٌ متأخّرةٌ؛ وأنّ موسى خاصةً ليس له أن يكون مؤلف **(الأسفار الخمسة)**. ينبغي

لذلك الحرص في كلّ حالة على تمييز مقاصد المحرّر، واستخراج الأسلوب الذي تخيّره كلّ واحد، والبلاغة التي يختصّ بها شخصه. لم يكن سبينوزا داعيةً لطائفته، ولا للطائفة المجاورة. لقد كان يطلب حقيقة كلية تقرّ للكتاب اليهودي المسيحي بمنزلة شبيهة بتلك التي تقرّ بها للكتب المقدسة لأيّ ثقافة أخرى. هذا الحياد العقائدي مرافق لتوكيد حرية الضمير، التي فرضت نفسها انطلاقاً من اللحظة التي فقد فيها كلّ دين تاريخي ادّعاء الاستئثار بالحقيقة. وإنّ الزعم بامتلاك المطلق، مثلما كان يقول [113] نيتشه، يولّد العداوة والتعصب. فالدّين الحقّ هو دين العقل الكوني، الذي ينير النوع البشري عوض أن يعمي بصيرته.

إنّ هوبز وسبينوزا، على الرغم من قوة عبقريّتهما، ليسا في مجال التفسير، غير هاويين عصاميين. فقد فُرض عليهما هذا الضرب من الدرس في مرحلة معيّنة من سيرتهما الفكرية؛ أما وقد اكتمل توغلهما في هذا المجال، فقد التفتا إلى التفكير في أمر آخر. خلاف ذلك ما كان عليه ريتشارد سيمون (1638-1712) الذي يصغر سبينوزا بستّ سنوات، والذي بذل حياته للشرح الكتابي، شغفه الوحيد، بصرامة علمية جعلت رينان، وهو العارف بحقّ، يرى فيه غاليلي العلوم الدينية. لهذا المختصّ في البحث الكتابي وجه طرافة آخر: ففي حين أنّ لابايرار، وهوبز، وسبينوزا، متحللون شخصيّاً من كلّ انتماء دينيّ فعلي، كان ريتشارد سيمون صاحب عقيدة، كاثوليكيّاً صميماً كاهناً، وعضواً في مجمع الرهبانيّة إلى حين طرده. أمّا كونه كاثوليكيّاً، فسيبقى على ذلك على الرغم من بوسيي، عدوّه اللدود في المجمع، بطلب من روما نفسها، فخوراً بما عُهد به إليه من قسم الولاء، إلى حدّ دوّن فيه صفته ككاهن على شاهد قبره، فهذا المضطهد إنما تمسك بالدفاع عن الكنيسة التي حاكمته رغماً عنها.

ذلك أنّ الشرح، الذي اعتنى به سيمون، قريبٌ من نظيره عند سبينوزا. فالرجلان يتفقان على طرق البحث ووسائله، على المنهج وعلى النتائج التي

يُفضي إليها، غير أنّ سيمون لا يضيّع أيّ فرصة للرد على سبينوزا، الذي أوقع غلوّه الفلسفي وعداؤه للكهنوت في قلبه الرعب. إنّ الشارح الكاثوليكي لا هو فيلسوفٌ ولا هو لاهوتيٌّ أصلاً؛ إنه ليس غير متخصّص في العلم الكتابي. أمّا غرضه فهو ضمان تفوق كنيسته في المعركة العادلة التي تخوضها ضدّ الإصلاحيين. فهؤلاء لا يقبلون أساساً مرجعيّاً إلا الكتاب وحده؛ إذ يستبعدون الأخذ بالمأثور، الذي هو في نظرهم متأخّر وحشوي. أمّا سيمون، الذي يعرف الكتاب خيراً من البروتستانت، فيعتزم البرهنة على أنّ الوثيقة الكتابية هي أساسٌ ضعيفٌ ومنقوصٌ، من قِبَل أنه معقدٌ ومتناقضٌ، أفسدته تاريخيته. ذلك أنّ مرجعية الكنيسة، المتأصلة في التقليد، بمقدورها وحدها أن تفرض قاعدةً للإيمان، لا يكفي الكتاب لتعيينها.

يشكّل كتاب (**التاريخ النقدي للعهد القديم**) (1678) توطئة جامعة للأدب الكتابي، الذي تغذّى على التحصيل العبراني. فقد أنجز سيمون دراسةً مقارنةً لمختلف النسخ والترجمات والتعليقات اليهودية والمسيحية للوثيقة الكتابية، التي لم توضع صفتها المقدسة موضع شكّ. إنّ في ذلك خدمة لمذهب السلف حين نجعل المؤمنين يقرؤون نصّاً منقّحاً ومحقّقاً قدر الإمكان، بدل إعطائهم نُسخاً مغشوشةً وحافلةً بالأخطاء. إنّه ليس بالإمكان أن نؤسس إيماناً أصيلاً على قطعة من النقائض والأخطاء، حتى وإن تغلفت برخصة الطبع (imprimatur). لقد كان محرّرو الكتاب من الكَتبة، وهم كُتّابٌ مقدّسون كانوا يختصون بإلهام من عند الله؛ ولكنّه من غير الممكن أن نحدّد الحصة الراجعة إلى موسى، بنحو مباشر أو غير مباشر، في النسخ التي بلغتنا. في الحال الراهن للنصوص، فإنّ الأخطاء لا حصر لها، والأغلاط، [114] والتأويلات الفاسدة، كما ازداد عدد هذه الأخطاء بفعل الترجمات القديمة والحديثة. إنّ الثقة العمياء في نصٍّ تعاورته الأيدي بالإفساد لا يمكن إلا أن تكون مُضرة بالإيمان. غير أنّ سيمون فكّك النص المُنزّل قِطَعاً؛ أي مصحف **الفولغاتا**، الذي فرضه مجلس الثلاثين، ولم يعد بمنأى عن ذلك

مثل سائر الترجمات. إنّ ريتشارد سيمون، بالتعصب النقدي نفسه، راجع المعلقين والمؤوّلين من كلّ المشارب، ولم يسلم منه أيّ واحد منهم.

لا يتعلّق الأمر بإبطال النص جملةً؛ بل بالتنبيه على أنّ الوثيقة الكتابية ليست مكتفية بنفسها. إن الكتاب المقدس لا يمكن أن يتعاطى تأويله بنفسه، مثلما يزعم ذلك البروتستانت؛ فالكتاب ليس آناً قيوماً بنفسه؛ إذ إنه قد تكوّن في الزمان التاريخي بوصفه مستودعاً للتراث. وإنّ المرجعية لهي أمرٌ لازمٌ لتعريف أركان الإيمان، وضبط التأويل الحسن؛ إنها الكنيسة الواحدة والمقدسة تلك التي يجب أن تكون حارسة لتراثها، بفضل السلطات التي تلقّتها من الله، والتي حبتها بولاية عابرة للتاريخ. إنّ هذه المُحاجّة لم يكن لها أن تغري أولئك الذين كانت تزعم حفظ سلطانهم؛ فقد أُلقيَ في روعهم أنّ سيمون، بوسوسة شيطانية، إنما كان يتولى الخلخلة الشاملة لكلام الله. وقد توافق اليسوعيون والجانسينيون، على حساب البائس المسكين، الذي قضت عليه المحاكم، وطُرد من السلك الكنسي، وشنّع عليه بوسيي في كتابه **(دفاع عن التّقليد وعن الآباء القدّيسين)**.

إنّ ريتشارد سيمون، الجريء، المعتمد على الدعم اللوجستي لناشري هولندا، سيواصل تحدي عقل الكنيسة، وعقل الدولة، باسم العقل وحده. ولقد نشر بحسب المبادئ نفسها: **(التاريخ النقدي لنص العهد الجديد)** (1689)، **(التاريخ النقدي لمصاحف العهد الجديد)** (1690)، **(التاريخ النقدي لتعليقات العهد الجديد)** (1693)، وكذلك **ترجمة للعهد الجديد** (1702)، بحسب مبادئ المنهج النقدي. بطاقة لا تكلّ، وقف سيمون لبوسيي نداً بند، وهو الذي يمثّل نقطة ضعفه؛ ولقد أكد على أولية النقد النصّي على اللاهوت، من أجل أنّ البناءات الجميلة للّاهوت سرعان ما تتهاوى إذا كانت قاعدتها الكتابية فاسدة. إنّ الكنيسة الكاثوليكية، بإهمالها دراسة النصوص المقدسة، إنما خاطرت بالوقوع بالدليل القاطع تحت طائلة الاتهام بالجهل و[ارتكاب] الأخطاء. فالمسيحية، دين الكتاب، يجب أن تعمل بناءً على

المعرفة الكتابية. ولقد كان سيمون متمكّناً من معرفة متينة باللسان وبالذهنية العبريين، وهما أمران لا غنى عنهما لقراءة **العهد القديم**، وحتى **العهد الجديد**. فالمجموع الثاني لا يصمد أمام النقد أفضل من الأول؛ إذ هو حاصل تجميع متفاوت في درجة الاتساق لنصوص متقدّمة على تشكيل المجموع؛ إذ بقيت آثار التصرّف المتأخر في الوثائق الأصلية، من التعارضات والثغرات. في هذا الميدان، أيضاً، يتعيّن أن نعترف بحقوق العقل النقدي، وإزاء الشهادة بالطعن التي أقامها، أن نسند إلى ولاية الكنيسة مهمة تحقيق المعنى وحفظه.

لسوء حظ ريتشارد سيمون، رفضت الكنيسة التي كان يزعم خدمتها، خدماته، وأرهقته بمحاكماتها. فإنّه من الخطر أن تكون على حقّ وحدك، وأن تكون على حقّ باكراً جدّاً. ومثلما شكل غاليلي [115] الفضاء الذهني للفيزياء الجديدة، فإنّ ريتشارد سيمون حدّد المجال الخاص بالعلم الكتابي. غير أنّه لم يكن عقلاً حديثاً. فالنقد التاريخي لم يكن لديه وسيلة للتسامح، مثلما كان الحال مع معاصره بيار بايل. إن الجرأة المعرفية تترافق لدى سيمون مع نزعة تقليدية متزمتة في المجال العقدي؛ فهو بطلٌ لكنيسةٍ غمرته باللعنات، ومع ذلك لم يتوانَ عن التشنيع على البروتستانت، الذين وجد عندهم ناشراً له، وقراءً وحيدين. بفضل منهم لم تكن دعوة ريتشارد سيمون صرخة في وادٍ؛ إلا أنّ له مزاج المتعصّبين. وإنّ تعصّبه المنهجي قد جوّز له أن ينتقل بالشرح إلى طور النضج العقلي؛ أمّا تعصّبه الديني فقد كان، إلى حدّ ما، يضطلع بدور الحاجز الإبستمولوجي؛ إذ يحبط هؤلاء أنفسهم من الذين كانوا قادرين على فهمه، والانتفاع بأعماله.

أمّا من الجانب الآخر من خطّ تقسيم الأديان، في أوربا البروتستانتية، فإنّ الوضع الفكري والروحي مختلف. إنّ واحداً مثل بوسيي، الهادم الشرس لكلّ الهرطقات باسم سلفيّة صمّاء، والذي يَعدّ إلغاء مرسوم نانت مبادرةً عظيمةً، لم يكن له ندّ يقابله في دائرة تأثير الإصلاح، حيث القمع الرهيب، الذي أُرسل على عواهنه بوساطة لويس الرابع عشر، قد عدّ خرقاً لأمر الله.

إنّ التعدّد الكنسي هو القاعدة في المذاهب البروتستانتية؛ ومن ذلك أنّ الإصلاحيين والكاثوليك مدعوّون للتعايش في نطاق الإمبراطورية. من هاهنا نشأ ضربٌ من التسامح بمقتضى الحال أسهم عند الحاجة، في تقدّم الحقّ. فكتاب (**دفاع عن التقليد وعن الآباء القدّيسين**) لا يمكن الاعتراض به على صُنّاع التأويلية، مادام الإصلاحيون قد أنكروا مرجعية التقليد، وإنّ تقريرات آباء الكنيسة لم تعد صالحةً إلا بعد التثبّت. حينئذٍ، سيكون الكتاب هو المرجع في مجال العقيدة؛ وولاية الكنيسة ليست مطلقةً؛ إذ لا تصلح إلا بقدر تسويغها بشواهد كتابيّة. إن احتجاج هوبز بالغ الدلالة عن حال البلاد، التي طالها الإصلاح؛ فإزاء خطر التفكك المدني، دافع هوبز عن إرجاع الولاية الدينية، لفائدة سلطة الدولة، لا الكنيسة القائمة.

اكتسب الشرح الكتابي، عند أصحاب الإصلاح، أهمية مستجدة وحاسمة، من أجل أن مسيحية الإصلاح هي مسيحية في طور التحول. فقد جمد التحجر المدرسي الخطاب الديني في صور النزعة الأرسطية-التومائية، في أوج العصر الوسيط. أمّا الإصلاح، فقد أيقظ العالم المسيحي من سباته العقائدي، وتعهّد بإعادة بناء الإيمان على قاعدة الكتاب المقدس، وقد استُحضر مرة أخرى. مثل هذا التجديد (aggiornamento) يطرح قضايا النص وتحقيقه وترجمته وتأويله. فحيثما كانت الكنيسة الكاثوليكية تجزم بأن المسألة قد حلت بوساطة مصحف **الفولغاتا**، ومجلس الثلاثين، وجد البروتستانت أنفسهم مجبرين على الانطلاق من نقطة البدء. إنّ استقراء الكتب المقدسة يقع في قلب الفكر والعمل الدينيين. وإن مقداراً من الأصولية الكتابية ملازم لإيمان البروتستانت، وليس عبثاً إن دعت فرقٌ ناشئةٌ باستمرار إلى العودة إلى الامتثال الحرفي للكتب المقدسة. إلى ذلك إنّ المراس الحرّ للنقد التاريخي من طرف كلّ [116] واحد ينطوي على خطر التفكك العقائدي، هذا الذي كان ريتشارد سيمون يؤكّده. وإذا كان كلّ مؤمن، وقد تمسك بأهداب الروح القدس، يقرّ لنفسه بالحق في تأويل الكتب حلّاً أخيراً، فإنّنا نخشى أن نقع

في فوضى عارمة، تقضي على كلّ جماعة دينية. إزاء مخاطر هذه النزعة الفردية المغالية، حيث يجب على كلّ كنيسة، كائنة ما كانت، أن تستعيد سلطة بمقدورها أن تضع إجماعاً بين المؤمنين فيما يتعلق بأركان الإيمان، المستمدة من تأويل الكتب؛ بل إنّ لوثر نفسه لم يكن ليشكّ قطعاً في إمكان معارضة المذهب الروماني بمذهب إصلاحي قادر على توحيد المسيحيين، وقد تخلصوا من النير الكاثوليكي. إنّ ترجمته للكتاب المقدس، مع التعليقات التي رافقتها، كان عليها تقديم عناصر الإيمان الجديد. أمّا تنظيم الكنائس الجديدة، فيرجع إلى هذا الإمكان، وإلى هذه الضرورة لمؤسسة جديدة على قواعد دائمة لسلفية أحقّ من سابقتها.

ولكن التجربة كان عليها أن تثبت أنّه لم يكن بالإمكان أن يرضى الناس بالمرور من شكل ثابت إلى آخر. فإذا قبل الشعب المسيحي بمقادير متفاوتة من المسالمة أن ينتسب إلى الأطر التي عُرضت عليه، فإنّه ثمّة نخبة من المفكرين ومن العلماء الحقيقةُ في مجال الدين عندهم هي رهان بحث. والكتاب المقدس للوثر يختلف في الأصل عن المصحف الفرنسي لكالفن، كما يختلف، أيضاً، عن المصحف الإنجليكاني. سرعان ما اشتدّت شطحات أتباع تجديد العماد لتؤجج الوضع في الأراضي الألمانية، وصرنا نرى كذلك ظهور اتجاهات تحرّرية تستنقص من قدر الماورائيات، والتعالي الأفخارستي في القراءة الكتابية والقيام بالعبادة. ولقد تنازعت ضمائر المؤمنين التوتر الأخروي من جهة، والتراخي المتذرع بالأخلاق من جهة ثانية. والحقّ أنّ الحرب الدينية، حرب المزارعين، أو تهجير أتباع تجديد العماد [anabaptistes] من مونستر، ليست حلاً مسيحياً، ولا هي اضطهاد ونفي للعصاة، مثلما هو الحال مع اللوامين [Remonstrants] الهولنديين من المتحرّرين الذين حكم عليهم من المجمع الكنسي [synode] لدوردرشت سنة 1619.

أمّا في نظر كاثوليكي متشدّد مثل بوسيي، فإنّ تقلبات الكنائس البروتستانتية وتناقضاتها هي الحجة الدامغة على الزندقة، وهي لها جزاءٌ

وفاقٌ. فالحقيقة قد حدّدت مرة واحدة، بوصفها وديعة عُهد بها إلى حراسة الكنيسة الرومانية، التي تريح المؤمن من كلّ حيرة في عقيدته. وخلافاً لذلك إنّ الإصلاح في نظر أتباعه قد ولد من تجدّد ضروري للإيمان، الذي تركته الكنيسة الكاثوليكية يفسد شيئاً فشيئاً؛ إن الحقيقة الدينية يجب أن تتجدّد بتجدّد الأزمنة. حينئذٍ إنّ الإصلاح شأنٌ ينبغي أن يُعاد كلّ مرة، إن شئنا أن نتجنب وقوع الإيمان الحي في فخ الصيغ البالية. ذلك ما يوحي به أحد شعارات الكنائس الناشئة: **ينبغي للكنيسة أن تلقى الإصلاح دائماً** (ecclesia reformata semper reformanda)؛ فالإصلاح حركة دائمة لتقويم مسار الانحطاط الذي يعرض للطاقة الروحية. إنّ المعنى الروماني للتقليد يكلّس الحقيقة في متن موقوف مرة واحدة، **كما كان في البدء الآن وكلّ أوان**(sicut erat in principio et nunc et semper)(*). إنّ الكاثوليكي الصالح ينظر إلى الوراء، إلى البدء حينما جاء ملخّص الإيمان للأبد. أما عند الإصلاحيين، فإنّ الوحي هو النداء الذي يوجّهه الله إلى أي إنسان [117] لا في أقاصي الماضي، وإنما في حاضر الوجود. إنّ العلاقة بين الزمن والأبدية إنما تقوم في الإيمان هنا والآن.

يتعيّن أن نفرّق بين **الشرح** بحصر المعنى، وبين **الهرمينوطيقا** بالمعنى التام للفظ. أمّا الشرح، بوصفه فقهاً بالنّصوص، فيسعى إلى تحقيق الحقيقة المادية للوثيقة، إلى تبيّن الثغرات وتقويمها، إلى تثبيت المتن الصحيح، دلالة الألفاظ والجمل، المبنى النحوي، والمسلمات. إنّه عملٌ شبيهٌ بعمل الأركيولوجي، الذي ينكبّ على صرح عتيق، ويعيد بناء تخطيطه، وإقامته، والحضور الكامل لمجموع لم تبقَ منه غير أطلال دارسة. وسوف تكون النتائج الحاصلة، بمقادير متفاوتة من الكمال والإقناع، واقعةً تحت تأثير الميول الشخصية، وحدوسات العالم، وهي عوامل لا مساغ لها في العقل، سوف تتدخل للحد من الشكوك وسدّ الثغرات. ولكن ما إن تكتمل أعمال

(*) من صلاة المجدلة الصغرى المسماة (Gloria Patri).

إعادة البناء، حتى يتخذ الأركيولوجي مسافاته، ويعتني بأمور أخرى. لقد كان ريتشارد سيمون، في شغفه بالشرح، شبيهاً بالأركيولوجي؛ إذ يرجع بالوثيقة الكتابية إلى حالتها الأصلية، منبهاً إلى النقائص والثغرات وما أصابه التلف. ذلك ما أثار حفيظة المسكين بوسيي وجمهرة المؤمنين، وقد أصابهم الذعر؛ إذ تناثر أشتاتاً ما كانوا يعتقدون بأنّه صرحٌ جليلٌ لمجد الله؛ ففي نظرهم لا يمكن أن يكون سيمون إلّا كافراً، استحوذ عليه مارد من جنّ. أمّا الشارح نفسه فقد كان جريئاً؛ فهو قد وضع إيمانه لا في النّصوص، وإنّما في الكنيسة حارسة التقليد؛ ومهما أظهر من هشاشة للنصوص، مهما بدا له سلطان الكنيسة الواحدة والمقدسة، وقد توثق واستقوى. إنّ غير المؤمن يمكن أن يكون عالماً شارحاً؛ والعلم الكتابي يمكن أن يتشكّل كميدان محيّد، يتواصل البحث في نطاقه بحسب معايير منهجية محددة تحديداً محكماً.

من البيّن أنّه يشقّ على الوعي الديني أن يقبل بنزع القداسة بهذا النحو عن كلام الله، وقد صار قابلاً لتناول يمكن تطبيقه بغير تمييز على الوثائق القديمة كافةً. من ذلك جاءت قوة المقاومات المعارضة للشرح العلمي. فالعلم ليس له بأيّ وجه أيّ أهلية للحكم على حضرة الله وغيبته؛ إنّه عاجز عن النظر في الغيب. بيد أنّ الكتاب في نظر المسيحيين إنما هو بلاغ الله إلى الناس، قصصٌ لأفعاله منذ بدايات الكون، وتجلٍّ لإراداته فيما يخصّ نظام حياة المؤمنين. أمّا أبحاث الشّراح وأعمالهم، استقصاءاتهم التي يجرونها بدقّة عالم الحشرات، فليس لها أيّ علاقة بالنواة الصلبة للإيمان؛ وهم لا يتقاطعون مع البعد الوجودي، صلة النفس المؤمنة بالله بوساطة من عيسى المسيح.

على الطرف المقابل للقراءة التاريخية والنقدية للكتب، تقع منذ القرن السابع عشر القراءة التقوية، قراءة المؤمن المعارضة لقراءة العالم، ردّ فعل ضدّ تجميد الحياة الدينية في نطاق المؤسسات الكنسية والممارسة الدينية، التي هي سجينة قوالب صاغتها السلطة القائمة. إنّ مثل هذا الدين، المفروض

على الإنسان من خارج، يلقي في روعه أنّ مراعاة الطاعات المطلوبة يكفي ليضمن خلاصه. وقد كان عيسى يشنّع [118] على الفريسيين، الذين كان يلومهم على مغالاتهم في الفقه وفي الشعائر كأنّهم خُشب مسنّدة تُخفي ما فيهم من زيف روحي.

إنّ الإلهام التقويّ، وحيثما لا يقطع الصلة بالكنيسة القائمة، كائنة ما كانت، يقف على عدم كفاية دين من النظام العمومي، مرسوم ضمن أطر لتصريف نمط الحياة، امتثالٌ كغيره مما يفرض على أعضاء مجتمع ما. فالحياة الدينية تضع موضع الريبة الأشكال العميقة والغامضة للكيان الفردي، تقلبات القلوب في حوارها مع عيسى المسيح يوماً بيوم. من الخطأ ومن الذنب أن نلقي بخلاص الإنسان في نهاية حياته، أو في نهاية الأزمنة، مثل هدف يتعيّن بلوغه في نهاية السباق. إنّ خلاص المؤمن مطلوب منذ الآن، في ثنايا ضمير يتردّد بين الشك والإيمان، مكذب حتى إيمانه، ومصدّق حتى تكذيبه، راجياً ضدّ كل رجاء. إنّ الفرائض الشعائرية، وحفلات القداس، ومزاولة القرابين لا توفر إلا أماناً خادعاً؛ فالمغالاة الفقهية للضمير السليم هي غطاء لكلّ أشكال النفاق؛ ذلك أنّه ليس ثمّة خلاص دون مصادقة لله، تنزل على القلب سلاماً، يتهدّده دوماً إرخاء العزم، وجفاء النفس، آية على الكفران. إنّ النص الشهير المسمى (mémorial)، والذي خاطه باسكال في ثيابه، كان يحمل شهادة على ليلة 23 تشرين الثاني/نوفمبر 1654، التي نزل فيها على مؤلف (**الخواطر**) وحي البركة الإلهية، «فرحٌ، فرحٌ». غير أنّ الوثيقة تروي، أيضاً، الغيبة التي تبعته: «لقد انفصلت عنه. (...) عسى ألا أنفصل عنه إلى الأبد». فالغيبة الماضية تنبئ بما سيليها من الغيبات. ليس هناك انقلاب نهائي؛ إنما الإيمان تجريبٌ لتكرير، لاستحضار لا نهاية له، يُستأنف باستمرار، على الرغم من كلّ يأس. إنّ الورق المخيط في الثوب إنما يصلح تنبيهاً وإنذاراً على قدر المستطاع؛ حضوره المادي سيأخذ النفس المخطئة نكالةً بما فعلت.

إنّ المذهب التقَويّ [piétisme] الأوربي، بتنويعاته الكاثوليكية، مصدرٌ رئيسٌ من مصادر الرومنطيقية؛ لقد أسهم بقوّة في تكوين تلك الأجناس الأدبية، التي اتخذت صورة المذكرات والسيرة الذاتية، جهودٌ لمعاودة رسم حكاية نفسٍ ساعية في البحث عن نفسها لكونها في بحث عن الله. إلا أنّ قراءة الكتاب المقدّس قد مثّلت دوراً أساسياً في محاولة حفظ حضوريّة الإيمان بفضل زيارة البركة؛ ذلك أنّ فضاء الكنائس القائمة ليس مطابقاً لحضرة الله، التي يُفترض أنّها مقيمة لديها؛ فالتّقويّون يخيّرون اجتماعات يغشاها الورع عن عبادات الجماعة، وهي اجتماعاتٌ تتولّى فيها مجموعات صغيرة من المؤمنين الوعظ المتبادل بالصّلاة، وتلاوة النّصوص المقدّسة. لقد خاطب الله الناس بوساطة الكُتّاب المقدّسين والأنبياء وبأناجيل عيسى؛ وإنّ لكلامه حضوراً دائماً؛ حسبُنا أن نتركه يرتدّ إلى نفوسنا، ويتّبع سُبل الباطن فينا. فالكتاب المقدّس إنّما هو الموضع المفضّل لوحي لا يرجع بنا إلى أقاصي ماضٍ يغلّفه غبار الآلاف من السّنين، وإنّما تنطق به معاصَرةُ معنىً يمكن للمؤمن الحقّ أن يقرأه شفّافاً خلال القَصص العتيق، والأقاويل التي هي، في ظاهرها، غير ذات أهمية تذكر. إنّ [119] الوثيقة الكتابيّة هي مَثَلٌ عظيمٌ عن حياة النّفس وعن مصير الإنسانية. أمّا الشرح العلمي، المتعلّق بظاهر النّص، فهو لا يبصر بهذه الدّلالات النبوئيّة، التي تتغذّى منها الأنفس المؤمنة في حوارها الذي لا ينقطع مع المخلّص.

إنّ هذا الموقف المعيش إنّما هو على طرفي نقيض مع موقف ريتشارد سيمون؛ فالبحوث الهائلة في مجال الشرح تبدو زائدة عن اللزوم، وفي كلّ الأحوال خارج مسألة الواحد الضروري. «إنما أخدم الله ببساطة قلبي»[1]، مثلما يشهد بذلك أسقف سافوا، الناطق بلسان التَّقَوِيّ روسّو. بذلك تتخذ المسألة الكتابية وجهاً جديداً. لقد تكلّم الله، تلك هي كلمة عظيمة. (...) لقد

(1) Emile, 1762, livre IV; J.-J. Rousseau, Œuvres, Bibliothèque de la Pléiade, t. IV, p. 627.

تحدث إلى الناس. فلم، إذاً، لم أسمع شيئاً؟ (...) هم أناسٌ سيقولون لي ما قال الله. وإنّي أفضّل أن أسمع الله بذاته (...) ماذا! شهاداتٌ بشريةٌ دوماً؟ دوماً أناسٌ، ينقلون لي ما نقله أناسٌ آخرون! ألا لا يوجد غير النّاس بيني وبين الله!»[1].

إنما الإيمان بحثٌ عن الحضور؛ وأمّا السّبيل الضروري للمرور بالنصوص الكتابية فيباعد المسافة التي بين النفس والله، ويزيد من غيبة الله عن النفس والنفس عن الله. حينئذٍ، تضع أعمال التنقير، التي تميز تحصيل المفسرين، عوائقَ إضافية، وتلقي بحدثان الله والمسيح في غيابات الماضي. «انظر (...) أيّ مجادلة مرعبة وقعت فيها؛ أيّ تحصيل كبير أحتاج حتى أرجع إلى أقدم العصور الغابرة، حتى أفحص، وأوازن، وأناظر بين الأنبياء والتنزيلات والواقعات، وكلّ صروح الإيمان القائمة في بلاد الدنيا كافةً من أجل أن أضبط لها الأزمنة والأمكنة والأصحاب والمواقيت؟! أي ميزان نقدي يلزمني حتى أميّز القطع الأصيلة من الزائفة؛ حتى أقارن بين الاعتراضات والردود، وبين التراجم والأصول؛ وحتى أقضي بعدالة الشهود وحسن تقديرهم وبصائرهم، حتى نتثبت إن كنا قد حذفنا شيئاً، أو أضفنا، أو نقلنا، وغيّرنا، وبدّلنا، ورفعنا التعارضات الباقية؛ حتى نحكم على المثقال، الذي ينبغي لصمت الخصوم فيما اتّهموا به من وقائع...»[2]. إن شرح التحصيليين يفرض آجالاً طويلةً إضافيّةً على لهفة الإيمان التي بانتصارها على هذه المحنة في نهاية المطاف، لن تغنم شيئاً كثيراً. إنّ الأسقف يرفض الطريق المحفوف بالشكوك للعلوم الدينية والاحتجاجات العقدية؛ ذلك أنّ «مخّ العبادة عبادة القلب»[3].

كذلك تترافق النزعة التقوية للأسقف مع ارتياب إزاء روح السلفية. فعبادة القلب يمكن أن تجد غذاء طبيعياً لها في قراءة الكتاب المقدس، ولكنّ

(1) المرجع نفسه، ص610.
(2) المرجع نفسه، ص611.
(3) المرجع نفسه، ص627.

الوحي يُبلّغ للناس بوسائل أخرى غير هذه. «إنّي أنظر في كلّ الأديان الخاصة بوصفها مؤسسات خلاصية تدعو في كلّ بلاد إلى طريقة لتمجيد الله بواسطة عبادة [120] عمومية»[1]. إنّ آراء روسو مطابقة لنزعة كونية دينية تتجلّى حتى عند تسينسندورف؛ فالشكليات العقائدية يجب ألا تحجب نزعة توحيدية للكنائس المسكونية [œcuménisme] عند رجال من أولي العزم، الذين يوفون الله حقه بعبادةٍ ممن أخلص قلبه. إنّ المذهب التقوي، في المناخ الشائع للتنوير، ينزع إلى التوافق مع النزعة التأليهية بوصفها ديناً كونياً. ولقد كانت جامعة هاله، التي تأسست سنة 1694، المكان المرموق للتقوية؛ حيث أشعّ تأثير شبينر وفرانكه. أمّا في وسط القرن التالي، فسوف يصوّرها التعليم العقلاني لكريستيان فولف، الذي يرى أنّ الإقبال على الحقيقة، في أيّ ميدان كان، يمرّ بالضّرورة عبر سبيل المنزع العقلي الأكثر غلوّاً.

يعترف الأسقف، فيما تلا النصّ الذي كنّا نستشهد به، بـ«ريبية اضطرارية» تجاه المصاعب العويصة للنقد الكتابي. شهادةٌ صادقت عليها شهادة معاصر طريف لروسو، هو غيورغ كريستوف ليشتنبرغ (1742-1799)، فيزيائي مرموق، وأستاذ في جامعة غوتنغن، جمع في شخصيته المركبة نزعةً كلبيّةً ظاهريّةً وحسّاً مرهفاً بأعماق الوجود. كتب: «إنّ شعر الرأس لينتصب حين نتأمّل مقدار الزمان والعمل الذي استهلكه تفسير الكتاب المقدس. يرجح أن يبلغ الأمر مليون مجلد من القطع المتوسط (in-octavo). (...) وما الذي سيكونه، في نهاية المطاف، ثمن هذه الجهود بعد مئات أو آلاف من السنين؟ لا شكّ في أنّه لن يكون شيئاً غير هذا: أنّ الكتاب المقدس كتاب كتبه أناس مثل سائر الكتب. بوساطة أناس هم مختلفون عنّا؛ لأنّهم عاشوا في أزمنة مختلفة عن أزمنتنا؛ ولقد كانوا أكثر سذاجة منّا في كثير من الأمور؛ بل أكثر جهلاً بكثير. فالكتاب المقدس إذاً كتاب ينطوي على نصيب من الحقيقة، ونصيب من الخطأ، أشياء حسنة، وأخرى سيئة.

(1) المرجع نفسه.

بقدر ما يفلح تفسير الكتاب في وضعه على مستوى كتاب عادي تماماً، بقدر ما يكون ذلك التفسير أحسن، وإنّ ذلك كلّه كان بالإمكان أن يحدث منذ زمان بعيد من تلقاء نفسه، لولا أنّ تربيتنا، وسذاجتنا الموزونة، والطريقة الحالية في طرح المشكل، كانت قد وقفت دونه»[1].

بعد قرن من الزّمان، سيكون ردّ ليشتنبرغ على ريتشارد سيمون، المؤلّف المكثر من كتيبات تفسيرية من القطع الصغير (in-quarto) مبرّراً لأسوأ اللعنات، التي صبها بوسيي على المجمعيّ المسكين. كذلك من الضروري أن نفكّ سنن هذا النص السري، المكتوب لأجل استعمال خاص من قبل أحد أشدّ العقول حدّة واضطراباً في عصره. يبيّن نزع القداسة عن المجموع الكتابي أنّ «الكتاب المقدس كتاب كتبه أناس»؛ وقد كان أسقف روسو لاحظ: «أنما هم أناسٌ سيقولون لي ما قال الله». في الحقبة نفسها، كان هردر اللاهوتي، وهو يخاطب طلابه في علم اللاهوت، يعلمهم: «أنّه إنما ينبغي قراءة الكتاب إنسانياً، من أجل أنّه كتاب كتبه أناسٌ لأناسٍ»[2]. إنّ هردر لا ينفي الصفة الإلهية عن الوحي؛ فالكتاب المقدس، كما يقول، هو «كتاب الله». [121] أما تمرد ليشتنبرغ ضدّ الطريقة المعتادة في قراءة الكتاب المقدس فليس من فعل ملحد. ونزع القداسة عن الكتب إنّما يتمثّل، بادئ الأمر، في كشف غطاء التعالي الأنطولوجي، الذي كان النصّ قد تكلّس تحته في جمود شعائري. أمّا وقد رُدّ إلى البشرية، فإنّ النص يحفل بالمقاصد التي تحدّث الإنسان عن الإنسان، ولا تنقطع عن الشهادة على الألوهية، والشهادة للألوهية.

إنّ خطر الشرح يرجع إلى أنّ علم النص يجازف باستبعاد كلّ إحالة على المجال البشري. فصاحب الصناعة إنما يعمل في مجاله مثل عالم مصريات،

(1) G. Chr. Lichtenberg, Aphorismes, trad. Marthe Robert, Club français du Livre, 1947, p. 199.

(2) Herder, Briefe das Studium der Theologie betreffend, I, Brief I, 1780-1785, Werke, hgg. Suphan, Bd. X, p. 7.

وهو يفكّ سنن نقيشة، أو عالم وثائق قديمة إزاء وثيقة بالية. إنّ العالم يفوز حين يبلغ تحقيق حرف النص، وتقديم ترجمة دقيقة عنه، سواء أن تعلق الأمر بمرسوم فرعوني أم بوصفة طبخ. فالعلم الديني بهذا التقدير يفصح دون شك عن صفة علمية، ولكنّها غير ذات صفة دينية. وحسب النظرية الوسيطة في المعاني الأربعة، إنّ المعنى الأول والظاهري للنص المقدس لا يكفي لاستيفاء دلالته؛ إذ يتوجّب أن نضيف إليه المعاني المثلية والمجازية والباطنية. هذا البناء المتعدّد الأبعاد، انطلاقاً من نصّ مفروض بغير نقد، لم يكن له أن يصمد أمام تجديد الظرف الفكري لعصر النهضة. لقد كان على الفيلولوجيا، التي جاء بها الإنسانيون، أن تبادر ابتداءً بتطهير النص المتلقى؛ أمّا الطعن السريع في الظلامية الوسيطة، وفي المدرسية المتحللة، فقد ألقت بالنوابت والزوائد المتراكمة بفعل المؤولين منذ العصر البطركي إلى مزابل التاريخ. منذ صار موضع تنازع الأهواء في مختلف الاتجاهات في حرب الأديان، أصبح النص الكتابي رهاناً للخصومات، يذكر كيفما اتفق لتسويغ مواقف اتخذها هؤلاء وأولئك. إنّ ردّ فعل الشرح الوضعي والنقدي قد اتّجه نحو تهدئة الجدل، بفرض تحكيم عقلاني. سبينوزا، وهوبز، وريتشارد سيمون، كلٌّ على طريقته، يرغبون في استخراج حقيقة محايدة وموضوعية من النص الكتابي. ولقد آلت الوثيقة إلى التفكّك تحت أنظارهم الثاقبة؛ فما إن نزعت عنه الصلاحية المطلقة، التي أسندها إليها المتعصبون، حتى صارت غير مفيدة كذريعة للتشغيب اللاهوتي. أمّا هوبز، فقد التجأ إلى الدولة لإرجاع السلم الديني، في حين استنجد سبينوزا بالعقل، وسيمون بولاية الكنيسة. كلّهم يرجون إقامة تهدئة للنفوس لفائدة استرجاع السلم المدني، ولو كلّف ذلك تدخلاً عنيفاً من السلطة السياسية، أو من الكنسية.

كذلك تولى هؤلاء العلماء المفسرون تخليص الكتاب من الصفة الدينية، التي هي جوهرية بلا شك. إنّ الغربيّ، الذي يعمل على فكّ الكتابات المقدسة لدين شرقيّ، يمكن له أن يدرك معناها الحرفي، وأن يبقى غريباً

تماماً عن المضمون الديني، الذي يفصح عنه؛ فإنّ هذا النص لا يلزمه، وهو ثمرة لتقاليد غامضة، تعبير عن روحانية لا يجد فيها الأوربي شيئاً من هويته. والمسيحي الذي يقرأ الكتاب، حتى وإن احتاج إلى أن يعرف المعنى الظاهري، لن يكون له أن يقف عنده؛ إذ إنّ الكتاب المقدّس ليس دليلاً للسكك الحديد؛ بل ليس كتاب تاريخ. والقارئ الذي يقف عند المعنى الأول المباشر للنص، يبقى غريباً عن دلالته العميقة. لذلك كان فقهاء العصر الوسيط، وآباء الكنيسة من قبلُ، يكثرون من القراءات. أما المرور الضروري بالمعنى الظاهري [122] فيفضي إلى التمثيلات؛ فالنص يقول ما يقول، ولكنّه يقول، أيضاً، غير ما يبدو أنّه يقوله. إنّ العهد القديم يحيل على الجديد، والجديد على القديم؛ وإنّه يتعيّن أن نقرأ باستمرار بين السطور، أن نستخرج الشواهد المخفية، الإحالات على مقاطع أخرى من المجموع، والإلماعات، والمفترضات، والمحسّنات الأسلوبية. إنّ المعنى التمثيلي يطعن في هذه التشكيلة الموحدة لمجال دلالي أجزاؤه المتعاضدة يرفد بعضها بعضاً؛ كلّ أمر جزئيّ يرجع إلى الجملة، كلّ كلمة وكلّ صيغة يمكن أن تفضي إلى محيط الوحي الشامل. أمّا الشارح فيفترض أنّ كلّ نبذة من النصّ تقول ما تقول؛ الأمر الذي لا يحقّ إلا في مقام أول، وبنحوٍ تقريبي. والمؤمن يقرأ في صفاء عبر صيغ الخطاب حضوراً ثانياً بوساطته يمكن أن تنكشف فلتة نحو اللامتناهي.

إنّ فكرة الوحي، في نظر المؤمن، لا تعني أنّ الله يخاطب الإنسان لإظهار ألوهيته فحسب؛ فالوحي هو وحي الإنسان لنفسه كذلك. أمّا التاريخ المقدس بمظاهر من تاريخ وجغرافيا لواقع من الخارج، فيعرض ويفرض وصفاً لخارطة العالم الباطني. إنّ مغامرات بني إسرائيل، منذ خلق آدم، ثمّ حياة عيسى وحوارييه، بغضّ النظر عن وجودهم المادي، لها صدقٌ روحانيٌّ ومَثَليٌّ، حيث تتعرّف النفس المؤمنة إلى تصوير لمصيرها. كذلك المعنى المجازي للمؤولين القدامى يطابق هذا المغزى الاستعاري: فالمؤمن يدرك

السبيل الذي تسلكه نفسه، بما لها من الانكسارات الموجبة والسالبة بالنظر إلى تقصّي الحقيقة الواحدة، رهان وجوده على الأرض. أمّا المعنى الباطني، فيثير العروج الضروري للأقدار البشرية، وقد فُرضت قطبية الغيب على المؤمنين بالنظر إلى أوامر علم الساعة. تذكيرٌ بيوم الحساب، لدى نهاية الأزمنة، ينبئ عن نفسه بغير أجل في الحضور الوشيك لحضرة الله. فإنّه من الآن، من ساعة إلى أخرى، يَتمّ التفاوض بين الزمن والأبدية، بين الخلاص والضّلال.

إنّ ردّ الفعل التقويّ ضدّ العلماء، الذين يهدرون حياتهم في تحرير مجلدات ضخمة في مشكلات لا حلّ لها، أو لا نفع منها، يعبّر عن الاقتناع بأنّ هؤلاء المساكين من الضّالين لا يبصرون جوهر الأمور؛ فالموقف الذي تخيّرته منهجياتهم يحكم عليهم بإهمال الدلالات الروحانية. فإذا كان الكتاب ليس شيئاً غير مصنّف في التاريخ، وفي علم الآثار، فإنّ ردّ الفعل السلبي لأسقف سافوا ولليشتنبرغ يجد تسويغاً له. ولكن الأسقف وليشتنبرغ يعرفان، أيضاً، أنّ للكتاب مضموناً بشرياً وإلهياً معاً، وحضوريّةً قائمةً هي الحاسمة وحدها. كلاهما من التّقويين بالتحالف أو بالتعاطف؛ وإنّ شهادتهما تبدو نموذجيّة من أجل أنهما من كبار العقول. إنّ الموقف التقويّ يمكن تعريفه بإثبات تعدّد المعنى، الذي اكتُشف من تلقاء نفسه، من قِبَل أن المنشغلين بالأمر لم يكن يدور في خلدهم أن يطالبوا بالرجوع إلى التقاليد الوسيطة. فمن بين قراءاتهم الجديرة بالاهتمام كانت توجد كتب مثل: (**محاكاة عيسى المسيح**)، وأعمال المعلم إيكهارت، وكذلك أعمال يعقوب بوهمه، حيث ازدهر في القرن السابع عشر الإيحاء الأخروي.

إنّ مجرّد الشرح، في ترتيب الفنون الدينية، ذلك الذي يقتصر [123] على تحقيق النص التاريخي والحَرْفي، قد قطع صلته بالهرمينوطيقا، بوصفها مقاربة لفهم تام، جامعة بين مختلف صور المعنى. فالشرح يضع منهجية علمية بحسب اللغة الموضوعية لضمير الغائب؛ والناقد يضع نفسه بين

قوسين، من أجل بلوغ حقيقة لا تمسّ حياته الشخصية. أمّا الهرمينوطيقي، عكس ذلك، فإنّه يصرف همّه إلى المشكل الجملي للحقيقة؛ فالحقيقة المطلوبة لا تتميّز عن نمط استملاك الحقيقة. وهي تستلزم وجود الباحث عنها بعينه؛ ولا تقدر أن تدّعي لنفسها صحّة كلية، ولكنّها تغنم بالاشتداد ما تخسر بالتعميم؛ إذ تتخذ دلالة الإنجاز الشخصي.

ولسوف تقترب نظرية الفهم شيئاً فشيئاً لتنطبق على المجال الجملي للعلوم الإنسانية، مؤدّية إلى طفرة في فقه العلم. فالفضل يرجع إلى شلايرماخر؛ إذ كان أوّل من وضع نظرية له. ولقد تحقّقت هذه الطفرة بادئ الأمر في مجال العلوم الدينية، مسوّغةً قول ماركس الذي مفاده أنّ نقد الدين هو الأول في كلّ نقد. إنّ تأويلية شلايرماخر هي حاصل اعتمال بطيء، حدث على طول القرن الثامن عشر، بوساطة أهل الصناعة من جامعات ألمانيا، حيث الفيلولوجيا الدنيوية، والفيلولوجيا المقدسة، يتقدمان بخطى واحدة. سوف تكون هناك تأثيرات أخرى، من خارج ميدان الشرح بحصر المعنى، تفعل فعلها في حدوث ضرب جديد من المعرفة. وهذا التطوّر يستحقّ أن يذكر، وقد بقيت أرض اللاهوت غريبة عن انشغالات المؤرخين الفرنسيين القلائل الذين اهتمّوا بصيرورة العلوم الإنسانية.

حين أنشأ نابليون الأول، بمرسوم 17 آذار/مارس 1808، الجامعة الإمبراطورية في الأرض الفرنسية، حيث وقع إلغاء جامعات النظام القديم بفعل الثورة، فإنّه وضع في حسبانه عدداً من كليات اللاهوت الكاثوليكي، ستظهر منها سبعة وتعمل كيفما اتفق؛ بل أسوأ، إلى حدّ إلغائها بوساطة الجمهورية الثالثة، بحجّة عدم وجودها. أمّا كليات اللاهوت في باريس، وآكس، وبيزنسون، وبوردو، وليون، وروان، وتولوز، فقد عهد إليها بثلاث كراسٍ: التاريخ الكنسي، والعقيدة، والأخلاق الإنجيلية. سيكون لباريس، إضافةً إلى ذلك، كرسيّ للكتاب المقدس، وآخر للغة العبرية، وآخر للفصاحة المقدسة؛ في حين أنّ ليون وتولوز ستحصلان على كرسي الكتاب المقدس

واللغة العبرية[1]. لم يقدر النظام أن يعمل إطلاقاً، وقد حرم من الطلبة لأسباب راجعة إلى السياسة الدينية، وعداوة من السّدّة الرسولية، ومات منهكاً سنة 1882. إنّ أربع كليات من سبعٍ محرومةٍ من كرسي الشرح والعبرية، هي التي عُهد إليها بتأمين تكوين ديني اعتماداً فحسب على سلطة الكنيسة، وعلم العقيدة والأخلاق. أمّا تعليم الندوات، فلم يكن أفضل من نظيره في الكليات. ولقد كان رينان، في سان-سوبليس سنوات 1840، مضطرّاً إلى تعلم العبرية بوسائله الخاصة. وهو حالٌ تبرّره مراسيم مجلس [124] الثلاثين؛ فإن كان مصحف **الفولغاتا** له القول الفصل في الكنيسة، كانت معرفة اللاتينية فقط لازمةً.

إنّ إلغاء مصحف **الفولغاتا** في البلاد، التي طالها الإصلاح، يطرح مسألة الكتاب المقدس بمعانٍ جديدة. فالترجمة اللاتينية لم تعد تُؤخذ في الاعتبار، من أجل أنّ الكنائس القومية تنطق كلها بلسان بلادها. فنحن نجد من جهةٍ أولى الأصولَ العبرانية للعهد القديم والإغريقية للجديد، ومن جهة ثانية ألسنةً قوميّةً يتعيّن أن تُنقل إليها الكتب المقدسة ليستخدمها المؤمنون. وإنها لدُربةٌ جديدةٌ تلك التي انكب عليها الإصلاحيون فوراً، وأوّلهم لوثر؛ إذ لا يكفي، حتى نترجم، أن نستبدل كلمة من لسان بكلمة من لسان غيره. واختيار الألفاظ يطرح في كلّ حين مشكلات لا تتعلّق بالشكل فحسب؛ بل بالمضمون؛ ذلك أنّه يتعيّن استشعار مقاصد المؤلف الأصلي، وإلا كانت الترجمة خيانةً. فإنّ من الخلافات اللاهوتيّة ما يُبنى على دلالةٍ جُعلت لكلمةٍ أو لصيغةٍ.

إنّ إشكالية الترجمة لا تنفصل عن إشكالية التأويل. فمنذ القرن السادس عشر ظهرت الفكرة التي مفادها أنه يلزم قواعد في هذا الميدان، لكي تُتجنّب الأخطاء. سنة 1599 ظهر في بازل مصنّفٌ عنوانه (**في دلائل التأويل**) (De

(1) معطيات مقتبسة من:

A. Aulard, Napoléon Ier et le monopole universitaire, A. Colin, 1911, pp. 315-316.

(ratione interpretandi) لصاحبه لورانتيوس هومفريدوس (هومفري)، وهو الذي جعل من لفظة (interpretatio) رديفاً للفظة الإغريقية (Hermeneia)؛ وهو يقصد بذلك فنّ الترجمة، يقول: «إنه يجوز أن توضع مبادئ لمنهج عقلي في هذا الميدان؛ وإنّ من دواعي الحيرة أنّ أحداً إلى الآن لم ينهض لذلك، ولاسيما في عصرٍ كلّ الصناعات الحرة صارت فيه إلى النماء...»[1]. ضمن هذا الأفق الدلالي ظهرت كلمة هرمينوطيقا (Hermeneutica) للمرة الأولى، فيما يبدو، سنة 1630، عند يوهان كونراد دانهاور، في كتابه (**فكرة المؤوّل الحسن** (Idea boni interpretis)، الذي طبع مرات كثيرة. يتعيّن على هذا المجال أن يمكن من التمييز بين المعنى الصحيح وبين المعاني الكاذبة، على الرغم من الاشتباهات، في تأويل كلّ أصناف النصوص: فكلّ ميدان من ميادين المعرفة له علم فيلولوجي يناسبه. وإنّ ضرب التأويل هو شكلٌ من أشكال المعرفة، يجب تبعاً لذلك أن يناسب صناعةً فلسفيّةً. إن الهرمينوطيقا تمكّن من تمييز المعنى الصحيح من الكاذب؛ أما المنطق فيتحقق من الاستنتاجات، التي يمكن أن نستخلصها انطلاقاً من مبادئ معطاة. لقد نشر دانهاور نفسه، سنة 1654، كتاباً عنوانه (**التأويلية المقدسة أو في منهج عرض الكتاب المقدس** (Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum literarum)؛ وهو المصنف الذي سيكون الأول الذي سيرفع اسم الفن الجديد إلى رتبة العنوان[2]. يبقى مع ذلك شيء من

---

(1) ذكره:

Lutz Geldsetzer, Logik der Interpretation, IXer Deutscher Kongress für Philosophie, Düsseldorf, 1969, Anton Hain Verlag, 1969, p. 117; cf. H.G. Gadamer, S.V. Hermeneutik, Historisches Wrterbuch der Philosophie, Darmstadt, Bd. III.

(2) في اليونانية ثمة صفة هي Hermeneutikos شهد بذلك لوسيان أنها "ما يتعلق بالتأويل". أمّا في الفرنسية، فالصفة herméneutique واستعمالها المصدري يوجدان في معجم ليتري، مقصوران على تأويل الكتب المقدسة. حسب معجم روبار، فإن أول استعمال للكلمة قد يرجع إلى سنة 1777.

الغموض، من أجل أنّ ألفاظاً مثل [تأويل] (interpretatio)، و[تأويلية] (hermeneutica)، و[فن التأويل] (Auslegungskunst)، يمكن أن تدلّ إما على مجرد الترجمة، وإما على تأويل أو شرح، يمكن أن ينطبق على وثيقة دينية أو تاريخية أو قانونية.

[125] لقد فُتح سبيلٌ في مجال العلوم الإنسانية من أجل البحث عن الحقيقة. ولقد وجد منطلقه، بوصفه نتيجة للإصلاح، في أمر مفاده أنّ حقيقة النصّ الكتابي، وإن كان مقدّساً، ليست معطاة دفعةً، وإنّما ينبغي لها أن تنكشف مقابل بحث، حيث للحُكم وللعقل مقامٌ مسموعٌ، سلطة التحكيم. فمبدأ الفحص الحرّ يعارض مبدأ السلطة. ويشبه أن تكون الهرمينوطيقا في بداياتها، حيث تحالفت مع فكرة «المنهج»، منطقاً مطبقاً على معرفة النصوص. فالترجمة هي انكشافٌ للمعنى، امتلاكٌ، الأمر الذي يسوّغ التقريب بين طرفي الهرمينوطيقا والتأويل، حيث يجد الطرف الثاني من قبلُ نفسَهُ بالقوة في الأولى، التي توفّر له، عند الحاجة، المُسوّغات. فالانتساب إلى المنطق سوف يفرض على الفن الجديد مع ذلك اتجاهات ذات نزعة ذهنية، متوافقة مع روح التنوير (Aufklärung)، على حساب المقوّمات المخصوصة الدينية والماورائية للوحي الكتابي. والنور الطبيعي للعقل يجد نفسه مدعوّاً لمراقبة الأنوار الماورائية للحقيقة الإلهية، وعند الحاجة إلى فرض الرقابة عليها.

يكرس هذا الامتياز العقلي تأهيلاً للعقل حتى يتحقّق من تأويل الوثيقة الكتابية، وقد صار حينها أرضاً لمسير حرّ، لا لطاعة عمياء. فالحذِرُ ديكارت شهد على تعطيل القواعد لإرشاد الذهن في كل مجال يتعلق بالمرجعية الكنسية. أمّا الإصلاحيون فقد استنكروا موقف كنيسة روما، التي ارتهنت الوحي الكتابي وادّعت أنها سيدة المعنى. وقد فرض مجلس الثلاثين، بضرب من رد الفعل، زيادةً في روح الخضوع، وفي روح المعجزة، وتخريج الاحتفالات في محاريب حُوّلت إلى مسارح غنائية ذات مشهد عظيم. ضد

هذه الردة الطفولية، خرج الشعار الإصلاحي: بعد ظُلماتٍ نورٌ (post tenebras lux) مبشراً، منذ القرن السادس عشر بروح الأنوار. فالإنسان يجب عليه أن يسعى إلى الله في رشدٍ من عقله؛ أما العجيب والملائكية الصبيانية فليسا جديرين بإيمان رشيد، من قبَل أنهما يُظهران انحدار الإيمان إلى سذاجة. سوف يلتحق سبينوزا في هذا الشأن بمواقف أصحابه، من الموالين [collégiants]، أو من اللوّامين، من بروتستانتيي أمستردام المتحرّرين.

يرى ديلتاي أنّ «العلم التأويلي يبدأ مع البروتستانتية فقط»؛ أمّا منهجية دراسة النصوص المقدسة، فلم تحرز أيّ تقدم منذ الملخصات البيداغوجية لتيكونيوس وأوغسطين في العصر البطركي. «منذ أن أدت الخصومة ضد الغنوصيين إلى وضع معالم العصر الرسولي تحت وصاية التقليد، إلى حدّ العصر الذي أثبت فيه المذهب البروتستانتي استقلاله، لم تكن ثمة هرمينوطيقا علمية»[1].

إنّ الكتاب، بما هو ميثاق عهدٍ بين الله والإنسان، أساسٌ للإيمان، يكفي نفسه بنفسه. وحي الوحي: أنّ الحجاب المرفوع للتقليد يكشف عن الصرح الكتابي في جلاله. فكلّ شيءٍ [126] يتعين استئنافه، أو بالأحرى الابتداء به، مادامت الكنيسة الرومانية قد حجبت البلاغ الإلهي لقرون عديدة، مستبدلةً تعليمات بشرية بكلام الله الأصلي، تكاد تكون بوحي من الجن. أما وقد تخلص من هذا الأسر البابلي، فإنّ الكتاب يعرض الأصل الجديد، وخلاصة الإيمان. من ذلك ظهرت الحاجة الملحة إلى تعريف طريقة في القراءة، هي الهرمينوطيقا. فإنّ المبدأ الأول، الذي يكون به الكتاب مكتفياً بنفسه، مضطرٌّ إلى أن يفسر نفسه بنفسه، يكرّس استبعاد كلّ مرجعية خارجية، من كنيسة

(1) Wilhelm Dilthey, Preisschrift ueber die Hermeneutik Schleiermachers, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1893; Gesammelte Schriften, Bd. XIV, 2, Gttingen, 1966, p. 597.

يبقى هذا العمل لديلتاي من عهد الشباب واحداً من أفضل سبل المقاربة في ميدان لا يُتعاطى إلا قليلاً.

وتقليد وغير ذلك. فإذا كان الكتاب مُنزّلاً، إذا كان محلّ الروح القدس خاصة، وبلاغ الله للناس، فإنّه من العبث، أو بالأحرى من التجديف، أن يُدّعى أنه غير معقول. سوف يتمثل مشروع الهرمينوطيقا الجديدة، إذاً في «الاستدلال، بفضل آلة مجعولة للشرح، على الكفاية المعيارية التامة للكتاب انطلاقاً من الافتراض الإصلاحي للمعقولية الموحّدة للكتاب»[1].

وإنّه لمشروعٌ عظيمٌ: فقد كان الأمر يتعلق بتبيان الاقتصاد الداخلي للوثيقة الكتابية، في حضوريتها الأبدية، التي وقع تجاهلها منذ قرون عديدة، وقد تآكلت بصخب القراءات السطحيّة. ولسوف يسمح هذا العمل بتعريف هوية الإصلاح، وبإعطاء أعضاء السلك الكهنوتي الجديد التدريب اللازم. إنّ هذا التجلي للمعنى الداخلي لكلام الله يرتبط به تنظيم العبادة، وطريقة الكنائس الجديدة، وكذا اتجاه الروحانية عند أولئك الذين يريدون خدمة الله، ويبذلون أنفسهم لذلك. لقد ترجم لوثر الكتاب، وعلق على الكتب المقدسة وبشّر بها؛ ولكنّ حدوسه العبقرية كانت تفصح عن مقاربات تحليلية. وقد كان يتعيّن في مقام ثانٍ أن يتمّ الوصول إلى تأليف.

إنّ أول فقيه كبير للإصلاح اللوثري كان ماتياس فلاكيوس إليريكوس (1520-1575)، من أصل كرواتي، تكون في البندقية على الفنون الإنسانية، ثمّ صار أحد أكبر المرموقين من بين المدافعين والمتكلمين اللوثريين، مع ميلانشتون وضدّه أحياناً. فلاكيوس واضع السلسلة التاريخية المسمّاة (**حوليات ماغديبورغ**) (Centuries de Magdebourg) (1552-1574)، هو مؤلف كتاب (**مفتاح الكتب المقدسة**) (Clavis Scripturae sacrae, 1577)، الذي على الرغم من إيحائه المعادي للمذهب الكاثوليكي سوف يستحقّ، بعد قرن من الزمان، تقدير ريتشارد سيمون، العارف بهذا الميدان. لقد درس فلاكيوس اللغات القديمة، درّس العبرية في فيتنبرغ، برفقة

(1) المرجع نفسه، ص600.

ميلانشتون؛ وهو على دراية بالتقليد البطركي، متخصص في تاريخ الكنيسة؛ ويهتم عن كثب بالخصومات المذهبية المتعلقة بعقيدة الكنائس اللوثرية. من هنا كانت الأهمية، التي ينطوي عليها في نظره، منهج تأويل النصوص الكتابية. إنّ المبدأ الرئيس لكتاب (**مفتاح الكتب المقدسة**) أنّ الله لا ينبغي له إلا كلاماً واحداً؛ وأنه حين أبلغ الناس بهذا الكلام في وحيه، لم يشأ أن يوقعهم في الخطأ، أو أن يرمي بهم في ضلالات لا فائدة منها؛ ذلك أنّه من التجديف أن يزعم المرء أن الكتب المقدسة شديدة الالتباس، ولا يمكن لها أن تقود الإنسان إلى خلاص نفسه. فإذا بقي الكتاب، في أغلب الأحيان، حبراً على ورق، فإنّ ذلك ليس بسبب ما يكتنفه من الالتباس، وإنما نتيجةً لضعف الكفاءة اللغوية لقرّائه وافتقارهم إلى المنهج. [127] «ففي حالة الكتب المقدسة، مثلما هو الأمر في سائر المكتوبات، يرتبط التأويل الصحيح، في جزء عظيم منه، باعتبار السياق والقصد والتناسب بين الأجزاء والكفاية بينها، كأنّها أعضاء في المجموعة. كذلك الأمر بخصوص مختلف الأجزاء التي [تتألف منها] كلية بعينها، شأنها أن تُفهم أحسن الفهم بالنظر إلى اعتبار التناسق الذي بين المجموع والأجزاء»(1).

بهذه المثابة، ينبغي للكتاب المقدس أن يؤخذ بوصفه مجموعاً متعاصراً مثالياً وتعبيراً عن المقصد الوحيد لله عبر اختلاف المكان والزمان. إنّ افتراض التناسق الأنطولوجي للنص إنما يُسند جماع التأويل؛ فالتمحلات والالتباسات سوف تجد إيضاحاً لها في الرجوع إلى الكلية، مثلما أنّ أصغر التفاصيل، التي لا تخطر في بال، للبنيان العضوي البشري، يتداعى بعضها إلى بعض اتصالاً بالبنية الجملية. على هذه القاعدة يقوم فقه المنهج الجديد. فالجزء الأول من الكتاب يبسط مطابقة كتابية، هي منظومة كبرى من الإحالات بين الآيات المتفقة من خلال كامل الإقليم الكتابي. وإنّ هذه

(1) Flacius Illyricus, Clavis Scripturae sacrae, Praefatio I, 3; op. cit., p. 600.

النصوص يوضح بعضها بعضاً، ويُرجّع بعضها صدى بعض، ويجيب بعضها بعضاً منذ فاتحة سفر **التكوين** إلى نهاية سفر **الرؤيا**. إنّ الاتفاق يشهد على وحدة المعنى؛ وشبكته تشتمل على ضربٍ من التجريد المطابق، عالماً للخطاب مستقلاً عن تعاقب الأزمنة. أمّا كلام الله، الذي شاء أن ينتشر في التاريخ حتى يمكن له أن يدرك من قبل الناس، فيجد صدقه الشديد في المحلّ الخيالي لمختلف الموافقات، التي تجمع أدنى لطائف الوحي جمعاً. إنّ الاتفاق إنّما يضمن، بنحوٍ مثاليّ، التطابق لدى القول الإلهي بين ألفه ويائه.

أمّا الجزء الثاني من (**مفتاح الكتب المقدسة**)(*). فيعرض مقاربات تكميلية لترميم المعنى، انطلاقاً من تحليل لبلاغة الكُتّاب المقدّسين. ولقد كان ميلانشتون، القائم على تنظيم التّعليم في الجامعات اللوثرية، متأثراً بالمدرسيّة المتأخرة، الذي من عمل رجال الدين الإسبان في مدرسة سالامنكه. من هنا، جاءت العودة إلى أرسطو، التي كان فلاكيوس شاهداً عليها. فالكتب تعرض إقراراً موحّداً، وهي تمتثل وجوباً لمبادئ ترتيب داخلي. فالله وقد اعتمد لغة الناس يتعيّن عليه أن يضع المبادئ العامة للخطاب البشري، الذي أرست ميثاقه خطابة أرسطو. إنّ التقديم الإجمالي للخطاب، وتفكيك الموضوع إلى أجزائه المختلفة، والاحتجاج بقصد استيفاء الاستدلال، وأجناس العبارة، والقوالب المختلفة، التي تصوّر المعنى، وتيسر الفهم، كل ذلك يجب أن يوجد في المدونة الكتابية، وأن يسهم في التكشيف عن معقوليته الداخلية. أمّا التحليل البلاغي، فيفضّ مصاعب ثانوية متعلقة بالمعنى الحرفي، تلك التي تتأتى فقط من تنوع أشكال العبارة. بهذا التقدير، تبيّن المقاربة الأسلوبية المقولات المنطقية، التي ترتب

(*) راجع الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب:

(1) Mathias Flacius Illyricus, La clé des Ecritures, trad. & commentaire, D. Thouard & Ph. Büttgen, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

مفاصل عالم الخطاب في مجموع. وكلّ ما كان يبدو، عند القراءة الأولى للكتاب، غامضاً أو شعرياً فاتناً أو عتيقاً، يُستوعب بل يذوب في قلب [128] شبكة من الإحداثيات المنهجية، التي أرستها التأويلية الجديدة.

تضاف إلى هذه الدرجات الأولى من التأويلات مناطق معنى، ضرورية أيضاً. في المقام الأول اللسانيات والنحو، وهي سندات لازمة للبلاغة لفكّ مادية النص؛ يلي ذلك المنظور التاريخي، والدراية بالأثريات، وهي وسائل ضرورية لتمييز السياق، والوضع الجملي في مساقه الزماني. أما الجزء الأخير من العمل، فيتولّى صياغة توطئة للاهوت الكتابي، مُعرّفاً انطلاقاً من الكتاب المقدس، وتأكيداً على الخطيئة الأصلية. إنّ المجموع يبدو على حال من التخليط، كما دأب على ذلك المتعلمون من الإنسانيين. أما المنافحة من أجل تأويل تأليفي للوحي فلا تغنم شيئاً من روح التأليف.

إنّ كتاب (**مفتاح الكتب المقدسة**)، على الرغم من نقائصه، وعلى الرغم من افتقاره إلى معنى أصلي لتاريخية الكتاب، يعرض محاولة لافتة للنظر لتأويل إجمالي للكتب، لعلها الأولى منذ رسالة القديس أوغسطين (**في تعاليم المسيحية**)، التي بدت سذاجتها وضعف الروح النقدي فيها أعظم من النقائص التي كان يعاني منها أثر الفقيه اللوثري. أما القاعدة التي تتواتر كثيراً، والتي مؤداها أن التأويل الضروري لكل جزء بكلّ الكتاب المقدس، فقد شدت بشكل مفرط من المنطق الداخلي للمجموع الكتابي؛ والافتراض القائل بغياب التناقض يحجب إدراك تطور المعنى الديني وتحولاته على طول المحور اليهودي-المسيحي. إن التحليل البلاغي للخطاب يعلن عن التمييز بين الأجناس الأدبية، التي ترجع إليها النصوص المؤلفة للمجموع الكتابي؛ وهي لا تقول كل شيء، ولا تريد أن تقول الشيء نفسه بالطريقة نفسها؛ والالتفات إلى وجوه المجاز يسمح بفهم أفضل لضروب توكيد الحقيقة. ذلك أنّ عبارة العهد الجديد تختلف عن عبارة العهد القديم. هكذا فتحت السبل، تلك التي سيتبعها شراح المستقبل. فالعقل البشري؛ إذ يقدر السمة المقدسة

للوحي الكتابي، إنما يؤكد حقه في استقلال الحكم، لدى العمل بالتحليل المنطقي، والتحليل البلاغي، القابلين للتطبيق على الكتاب، وعلى كلّ أثر أدبي دنيوي. ومع ذلك، أفضى مثل هذا الموقف إلى مواجهة اتخذت فيها الذات مسافاتها بإزاء الموضوع. إنّ هذه الموضعة تفضل دور العقل في المعرفة الدينية، على حساب الالتزام الشخصي والفعلي. فالوحي وجود خارجي، والمؤمن مدعوّ للاستجابة، ولكن هذا الإقبال لا يتخذ صفة علاقة حية، اضطلاع وبذل للكائن البشري.

إن هذا التأويل المعقلِن، الذي تتراءى فيه خيارات التنوير (Aufklärung)، إنما يميز الحين، الذي سعى فيه الإصلاح إلى تحديد نفسه في خصوصيته اللاهوتية باعتماد منزلة، وعقيدة، وعلم بالمنهج للبحث عن حقيقته الخاصة. لقد ملأ عمل فلاكيوس إليريكوس الدنيا؛ إذ عرض رسماً عامّاً للعلم المقدس. وأمّا لفظة (Hermeneutica)، فهي لا تزال غير موجودة، وهي الراجعة، كما رأينا، إلى مبادرة من دانهاور، سنة 1630. في [129] حيز زماني منتظم، أوفت منشورات جديدة بالحاجات المتجددة باستمرار لأجيال متعاقبة من طلبة علم اللاهوت؛ إذ ينشر الأستاذ درسه الذي علمه، حين يبلغ نهاية مسيرته. من العناوين التي تدل على هذا التقليد البيداغوجي: فرانز، (**رسالة لاهوتية جديدة وواضحة في تأويل الكتاب المقدس على قاعدة شرعية**)، 1619 (Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima)؛ غلاسيوس، (**الفيلولوجيا المقدسة**)، إينا، 1623 (Philologia sacra, qua totius Veteris et Novi Testamenti scripturae tum stylus et litteratura, sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur)؛ ي. دو راكي، (**أفكار في التأويل**)، أمستردام، 1697 (Cogitata de interpretatione)؛ ي.غ. مايستر، (**رسالة في التأويل**)، لايبزغ، 1698 (Dissertatio de interpretatione)؛ ي.هـ. إرنستي، (**مختصر الهرمينوطيقا

الدنيوية)، لايبزغ، 1699 (Compendium hermeneuticae profanae)؛ هيرمان فون در هارت، (**مبادئ التفسير العام**)، الذي يتطرق للكتب المقدسة والدنيوية جمعاً، هلمشتاد، ط2، 1708 (Universalis exegeseos elementa)؛ يواخيم إهرنفريد بفايفر، (**مبادئ الهرمينوطيقا العامة**)، إينا، 1743 (Elementa hermeneuticae universalis)؛ ي. أندرياس غروش، (**الهرمينوطيقا في الفنون كافةً**)، إينا، 1756 (De Hermeneutica in omnibus disciplinis una eademque).

إن هذا الإحصاء المرهق يشهد بأن التأويلية الجديدة قد وسعت من دائرة تأثيرها إلى مجال الآداب الدنيوية؛ فالنصوص الكتابية ليس بوسعها أن تدعي لنفسها استثناءً تشريعياً كما يذهب إلى ذلك جان ألفونس توراتيني، من نبلاء جنيف، ولاهوتي متحرر، في كتابه (**رسالة في منهج تأويل الكتاب المقدس**) (1728): «بحسب القاعدة العامة، إن نمط تأويل الكتاب المقدس ليس مختلفاً عن تأويل سائر الكتب، أعني أنه يجب اعتبار الألفاظ والصيغ، والغرض الذي رسمه المؤلف، وتسلسل الأفكار وعناصر أخرى من هذا الضرب» (المرجع نفسه، ص 196). في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وفي جامعات إنجلترا وألمانيا، هولندا وسويسرا، كانت الفيلولوجيا المقدسة والفيلولوجيا الدنيوية مساندة الواحدة للأخرى. وقد يحدث أن ينتقل الأساتذة من ميدان إلى ميدان؛ ثم إنّ الواعز يتأتى، في المقام الأول، من كلية اللاهوت، التي هي أهم، والتي طلابها سيكونون من أفضل الحرفاء لدروس الفيلولوجيا الدنيوية؛ ومنهم يقع انتداب المؤدبين الخواصّ وأساتذة المعاهد الثانوية.

والحق أنّ هذه الوحدة، التي يتمتع بها الشرح بفعل الاشتراك بين المجالات ضمن النظام البلاغي، وضمن النظام المنطقي، لا مساغ لها أصلاً. ذلك أن الكتاب المقدس ليس كتاباً مثل غيره من الكتب، باستثناء أثر هوميروس مع حفظ الفوارق كلها. أمّا الأعمال الأدبية ذات الاستعمال

المشترك، فقد تمّ وضعها وتحقيقها بوساطة فرد بعينه، في وقت بعينِه من مسيرته الأمر الذي يضمن تناسقاً داخليّاً، ووحدةً للمشروع، التي يجتهد الشارح لبيانها. أمّا الكتاب المقدس، خلافاً لذلك فقد تمّ تحريره عبر قرون متعاقبة بوساطة كُتّاب، مفرقين على مدى ألف سنة تقريباً. إنه بمقدورنا أن نستنقذ وحدة المجموع بالقول إن المؤلف الوحيد للمصحف المقدس هو الله، بوساطة أشخاص وسطاء؛ في مثل هذا الحال، فإن الله لن يتكلم بلسان واحد، ولا بأسلوب واحد، من أقصى كتابه إلى أقصاه. وإن نحن سلمنا بالرأي القائل إن المؤلفين المقدسين [إنما يكتبون] بإلهام من الروح القدس، فإنه سيكون على الروح أن يأخذ في حسبانه، عند تعبيره، تنوع الأشخاص، والعصور، والأحوال التي يتجلى من أجلها. فالناموس القديم والجديد، شرع موسى وشرع عيسى، لا يقوم أحدهما مقام الآخر. إنّ الهرمينوطيقا العقلانية لها ميل إلى [130] إهمال التنوع الداخلي للمصحف الكتابي، لاختزاله في خطاب موحد تنتظمه قوانين العقل البشري. أما الأسرار الإلهية، وغيابات الوحي، التي لا قبل لنا بسبرها، وما يشير إلى الغيب والخوارق، فلا يُؤبه بها. لقد فتح السبيل لفكرة عناية منطقية وعقلية سوف تضمن إجراءاتها العالِمة سيادة العدل والأخلاق. فالله يحسب والعالم يكون (Deus calculat fit mundus)، كما سيقول ليبنتز. وفي نهاية الأمر، يتراءى طيف إله كانط وهيغل، أو ربوبية المذهب التأليهي، التي انصرفت إليها عبادة البروتستانتية المتحررة.

إنّ الشارح، وقد تمكّن من المنطق والبلاغة كلّ التمكن، يمكن له، حينئذٍ، أن ينطق باسمه، وأن يعمل على برنامج الموسوعة الإلهية، دون أن يبقى أي ركن من ظلمة أو حيرة؛ فالنسق ينطوي على فضائل كبرى من وجهة النظر التربوية. ولقد نجحت المدرسية الوسيطة من قبلُ، تحت راية أرسطو، في إنجاز من هذا القبيل؛ فرجال اللاهوت والفلاسفة في الجامعات الألمانية، وقد تحرروا بمقادير متفاوتة من الوصاية الأرسطية، أرجعوا كلام

الله إلى عقل يتقدم رويداً نحو طريق الحداثة. كريستيان توماسيوس (1655-1728) الذي يدرّس بهاله واحد من دعاة التجديد، تأثر خاصةً بالمبادرة الثورية من أجل تعليم يقدم لا باللاتينية كما كانت التقاليد الجامعية تريد بل باللسان الألماني. إنّ تغير اللسان يسير بمحاذاة تغير في أسلوب التفكير؛ والتحليل العقلي يقوم مقام الميتافيزيقا المتعالية. والطريق الذي مهده توماسيوس سوف يعرف انتشاراً لعمل هائل، ذي مهابة متحذلقة، لكريستيان فولف (1679-1754)، بحسب سلسلتين متوازيتين، واحدة باللاتينية، والأخرى بالألمانية. لقد استوفى معلم هاله استجماع عالم الخطاب بكليته بوساطة العقل نفسه العاقل القادر، مثل نظيره عند هيغل، على هضم أيّ محتوى كان دون أن يترك أدنى ركن مظلم. لقد حاول فولف أن يستبدل الأنموذج الرياضي، بالأنموذج الأرسطي للمنطق، مثلما نادى بذلك ليبنتز (1646-1716).

نشر فولف، سنة 1707، كتابه (**مشروع تسويغ برهاني للديانة المسيحية**) بمنهج عقلي لإقامة علم أصول العقيدة بناءً على الشرح؛ إن هذه الهرمينوطيقا العامة يمكن أن تنطبق على العهد القديم، أو الجديد. فعلم الأصول العقلي، متى ما تم ضبطه، يعمل على تعليل الوحي الكتابي، وقد خُفّف من مظاهره التاريخية، التي تستعصي على كلّ اختزال، دون أن تمثّل أهمية فعلية. أما النحو والبلاغة فيخضعان إلى المنطق. وقد استُؤنفت المسألة في رسالة منهجية لسنة 1712: **أفكارٌ بخصوص قوى الروح البشري واستخدامها الصحيح في معرفة الحقيقة.** منها فصل معقود بعنوان «بيان في النصوص المكتوبة بطريقة عقلية (mit Verstande) ولا سيما الكتاب المقدس». يشير العنوان إلى أن الروح القدس، ملهم الكتاب، لا يمكن النظر إليه بوصفه غير ذي عقل، الأمر الذي يدعم سلفاً المقاربة العقلية للكتاب المقدس. فكلّ نصّ له معنى، بما في ذلك النص المقدس. «لمثل ذلك، إنّ كل لفظ يجب أن يرتبط به مفهوم مّا. ومن شاء أن يفهم النص، وجب عليه، عند كلّ لفظ، أن

يسترجع التمشي الفكري الذي أراد المؤلف [131] جمعه به»[1]. أمّا في حالة الكتاب المقدس، فإنّ الله لم يشأ أن يثير فينا النص الأصلي مباشرة الدلالات الفاعلة، التي هو غني بها. إن معجزة الفهم المباشر لم تحدث؛ إذ ينبغي المرور بدورة البحث عن المعنى، كما لو أن الأمر يتعلق بأيّ نص اتفق. ولذلك، يتوجب أن نقبل بالغوامض التي لا مناص منها؛ «يتعين علينا أن نرضى بمقدار المعرفة الذي أبلغنا الله إياه، مادمنا نعلم أنّ ذلك يكفي لبلوغ الغرض الذي وضعه الله لنا بكلامه»[2]. إنّ المنطق الداخلي للحقيقة الإلهية ينبغي أن يكون شبيهاً بذلك الذي يقوم على انتظام المفاهيم في مجال ما. فالكتاب يحتوي على عدد هائل من الأمور التي تخصّ الله، من حيث هو خالق، وحافظ ومدبر للعالم، وكذا الأمر بالنسبة إلى الإنسان من حيث هو مخلوق. هذه الحقائق يتعين أن تكون متيسرة بوساطة استعمال صحيح للعقل الطبيعي. ولذلك، لن يحتاج تأويل الكتاب إلى أكثر من معرفة حسنة بمعنى الألفاظ وقواعد تسلسل الحقائق. ومتى تمّت الإبانة عن مقصد الله، كان علينا أن نوفيه حقه بالعبادة سراً وعلانية ما ينتظره منا من أجل نجاتنا. لا شك في أنّه من المفيد أن نكون على دراية بالألسنة الأصلية للوثيقة الكتابية. ولكنّه أمر لا يعفينا من تقدير المطابقة بين اللغة والفكر. فالرجوع إلى المنطق من شأنه وحده أن يجنبنا التخليط، بالنظر إلى مبدأ بمقتضاه لم يكن الله ليستعمل لفظة واحدة دلالتها قد توقع بنا في الخطأ.

إنّ النزعة العقلية المجاهدة لفولف، الذي هو، مثل توماسيوس، رجل من رجال هاله، قد كانت جالبة لخلافات مع التقويين المحليين، خلافات خرج منها منتصراً بدعم من الملك الشاب فريدرك الثاني. وعلى الرغم من هذه النزاعات، أو من خلالها دون ريب، تتراءى لنا صورة تعايش بين التقوية

---

(1) Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von der KrÌften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit, 1712, 11e éd., Halle, 1742, chap. XII, pp. 191-192.

(2) المرجع نفسه، ص 193.

والتنوير، يتأكد، أيضاً، في كتاب (**أصول الهرمينوطيقا المقدسة**) ليوهان يعقوب رمباخ (1723) (Institutiones hermeneuticae sacrae). في المساق نفسه ينخرط كتاب (**الهرمينوطيقا الكتابية**) (Biblische Hermeneutik) لسيغموند باومغارتن، شقيق ألكسندر باومغارتن، صاحب كتاب (**الإستطيقا**) (1750-1758) (Aesthetica)، الأول في ميدانه، جعله يكتسب، لما أقدم عليه من توليد، شهرة لعله لا يستحقها. إنّ (**الهرمينوطيقا الكتابية**) (Biblische Hermeneutik) لزيغموند باومغارتن، التي نشرها برترام، سنة 1769، قد طورت الأغراض الفولفية للتأويل المنطقي والبلاغي. فالوحي، وهو خطاب إلهي، خاضعٌ في عبارته لغائية عقلية إجمالية، إليها تضاف التفصيلات كافةً. والمؤوّل إنما عليه أن يتدارك هذا المقصد، ولكنّه يتعيّن عليه، أيضاً، أن يضع في اعتباره أنّ الروح القدس قد استخدم ليتجلى وسائط بشرية؛ فقد كان مضطراً إلى أن يتحدّث، وأن يفكر مثل أهل الله، الذين كانوا متحدّثين باسمه. من هنا، الرجع الذي للبلاغة على المنطق، حيث كانت البلاغة نفسها مضطرّة إلى التفطّن إلى التفاريق، التي من علم النفس، والتبعات المتعلقة بالذهنية، الأمر الذي سمح بانفتاح من جهة الفهم التاريخي للوحي، الذي بقي مهملاً إلى هذا الحدّ. إلى ذلك، فإن باومغارتن، اللاهوتي و[132] الشارح، قد بين، بعد فلاكيوس، العلاقة الغامضة القائمة بين المجالين؛ فالهرمينوطيقا تقوم على تعاليم فقه الأصول، ولكنها هي التي تسوّغها بالذات»[1]. هذا الدور الفاسد، الذي لا مندوحة عنه، إنما يجبر المؤول على تأمل في العمق بخصوص معنى الوحي.

يرى ديلتاي أنّ أثر باومغارتن قد ميّز بداية ونهاية؛ «باومغارتن بعينه، الذي استوفى الهرمينوطيقا الكنسية، كان أبا المدرسة التاريخية»[2]. وقد كان من تلامذته سملر، وميكايليس، وهما مستشرقان ومؤرخان، كانت أعمالهما

---

(1) Dilthey, Preisschrift ueber die Hermeneutik Schleiermachers, op. cit., p. 624.

(2) المرجع نفسه، ص 625.

قد بيّنت العجز الذي يعتري الموقف العقلاني المتشدّد من أجل فهم حقيقي للنصوص الكتابية. أمّا التأليف الجريء لفولف، بما غلب عليه من التسرّع المنطقي، فقد كان أن استبعد التعقل التاريخي للوثائق والمثابرة المدققة للتحصيل. فإنّه من اليسير أن نحكم على ما نجهل، أو أن نراه بغير أهمية تذكر. ولا أحد بمقدوره أن ينكر الأهمية الكبرى للعبرية والسريانية واللغات الشرقية المجاورة من أجل فهم العهد القديم، صرح التراث اليهودي. إنّ إله النصارى قد كان، لحين من الدهر، إله الشعب اليهودي وحده؛ وليس بإمكاننا أن نتجاهل أمراً هو إن كان إله اليهود، بتصيّره مسيحيّاً، قد فقد هويته وذاكرته اليهوديتين. فقد ولد عيسى وعاش ومات في كنف الطائفة اليهودية. والمسيحية وقع اختراعها بعد غيبته، من قبل اليهود تحديداً. إنّ فقهاء التنوير، فيما جاؤوا به من محوٍ منطقي وبلاغي للوحي اليهودي-المسيحي، إنما يأتون عملاً زوراً، يجعلنا نتساءل: أليس الأثر الحاصل عنه تشويه الأصالة المسيحية. فإذا كانت الهرمينوطيقا تجلياً لجُمام المعنى، فإنّها تخون رسالتها حين تستبدل معنى بآخر. والتأويلات العقلية تضيق إلى حدّ العبث السخيف، مثلما سيبيّن ذلك هامان، في مواجهة اللاهوتيين المولعين بالجديد في برلين، من الذين كانوا يدّعون فيُلبسون عيسى المسيح، ابن الله، لبوس أستاذ رياضيات أساسية وأخلاق للناشئة.

لم تكن الدراسات العبرانية لتلقى الإهمال؛ فمنذ الإصلاح صارت جزءاً من درس اللاهوت، وقد تطوّرت بفضل مجهودات متضافرة لمستشرقي هولندا وإنجلترا وألمانيا. إنّ هاله، معقل التجديد التقويّ، استفادت من أعمال يوهان هاينريش ميكايليس (1688-1738)، الذي درّس اللغات الشرقية، ثمّ اللّاهوت؛ وقد أنجز سنة 1720 نشرة للعهد القديم العبراني قائمة على مقارنة بين نشرات وترجمات كثيرة، عملت على ترميم النص المحقّق [من قبل الشراح اليهود]، وأرفقت بثلاث مجلدات من الحواشي. كان ذلك مشروعاً مهمّاً، غير أنّه منقوص؛ إذ لم يتمكّن من تناول المشكلات الفعلية، من أجل

أنّ النص المحقق [texte massorétique] يمثل حالة متأخرة للنص الكتابي، بتفاوت كبير بالنظر إلى التدوين الأول. سوف يكون هذا النص المحقّق، أيضاً، موضوعاً لبحوث الإنجليزي كنّيكوت، المنشورة سنة 1772، والقائمة على لصق كلّ المخطوطات المعروفة دون استثناء. بهذا التقدير [133]، إن الدراسات في العهد القديم، إلى نهاية القرن الثامن عشر، ترجع إلى نصّ تمّ تحقيقه بوساطة مدرسة التلموديين الشرقيين بين القرنين السادس والعاشر بعد الميلاد؛ وعلى الرغم من تحمّسهم الفيلولوجي للنصّ المقدس، أو جرّاء هذا التحمس، أضافوا منظومات من العلامات هدفها تيسير القراءة، ولكنّها أحدثت، بعد ذلك، ما شاء لها أن تُحدث من ضروب التخليط. إنّ النص المحقق ليس نصّاً أصليّاً، ولكنّها محاولة متأخرة للترميم، مثلت دور الغطاء أو العائق الإبستمولوجي، من أجل أنّ مرجعيتها نفسها كانت تمنع التطلع الفيلولوجي للرجوع إلى الأعماق نحو الأصول الفعلية، إلى ما هو أقدم في تاريخ البشرية. ألف سنة تفصل، تقريباً، بين هذا المصحف وذلك الذي كان قد اعتُمد من فقهاء الأحبار، الذين حقّقوا في الإسكندرية مصحف السبعينية؛ هذه الأغوار السحيقة للمنظور الكتابي تجعل المرء يتهاوى من الدّوار.

من بين تلامذة باومغارتن، يوهان دافيد ميكايليس (1717-1791)، نجل مستشرق هاله، الذي سيواصل دراسات والده، ويدرس الاستشراق في غوتنغن ابتداءً من سنة 1745. ولقد تعلم أيضاً في هولندا وفي إنجلترا، حيث تنتشر تأثيرات عقلانية قوية. وقد لقي، مثل سملر وهردر، أثر مصنف الإنجليكاني روبرت لوث: **(الشعر العبري المقدس)** (1753) (De sacra poesi Hebraeorum)، الذي عمل له ترجمةً ألمانيّةً. إنّ هذا الكتاب هو توطئةٌ لفهم جديد للوثيقة الكتابية من حيث هو تعبير عن شكل جمهوري من الأدب، في أقسامه الشعرية. لقد استطاع ميكايليس، محملاً بثقافة واسعة تاريخية وجغرافية، تطبيقه على فكّ المخطوطات السريانية والعبرانية لأكسفورد. وعلى الرغم من ميوله التحرّرية، بقي وفيّاً للمذهب السلفي

القائم، مواصلاً بدراسات عديدة إثراء المجال المتعلق بالعهد القديم. وقد نشر، سنة 1769، مقالةً في الجغرافيا الكتابية، وسنة 1770 رسالةً في (**الشريعة الموسوية**)، وفي سنة 1768، مجلدين بعنوان (**ضمائم على المعجم العبراني**) (Supplementa ad lexica hebraica). يلي ذلك سنة 1787، وعلى نحو تأليفي، (**مقدمة إلى الكتب الإلهية للحلف القديم**) (Einleitung in die gttlichen Schriften des Alten Bundes)، الذي اتخذ عنوانه صورة شهادة (profession de foi) على الإلهام الإلهي للنصوص المقدسة. لقد استعرض ميكايليس مختلف الفرضيات بخصوص تأليف العهد القديم، دون أن ينسى أعمال ريتشارد سيمون، ولا أعمال العصامي الفرنسي جان أستروك (1648-1766)، الذي كان أوّل من كشف عن وجود قصّتين مختلفتين لخلق الإنسان، منصهرتين في تحرير سفر **التكوين**.

يقرّ تأويل ميكايليس باستحقاقات العقل والنقد، ضمن حدود سلفية مختصرة إلى الحد الأدنى؛ فالنص ليس معصوماً، والتنزيل الإلهي اختُزل فيما هو جوهري. ولكن الأمر الأهم أنّ الشرح لا يقتصر على الدراسة الحرفية للنص. فالعلم الكتابي يتجاوز مداه كثيراً الفيلولوجيا العبرانية؛ فهو يتضمّن معرفة بالمكان والزمان، بالجغرافيا والتاريخ، بالمؤسسات والأعراف والذهنية. فإذا ما شئنا أن نجتنب تأويل الوثيقة الكتابية كيفما اتفق، فإنّه من الواجب إحياء الحالة الفعلية، التي تشكّل ضمنها، في تضاريسه الحية، المفترضة دوماً، وأنّ الشارح يتعيّن عليه أن يكون قادراً على معايشتها. وإلا كان أوْلى أن نكتفي بالنص اللاتيني لمصحف **الفولغاتا** و[134] بالصور المرفقة بالرسوم المزينة، التي تعرض للأطفال تاريخاً مقدساً محلى بألوان من غرائبية البازار. إنّ المعنى التاريخي، الذي ابتدأ في الظهور، إنما يجري، أيضاً، على المجال الكتابي.

ولقد درس ميكايليس، بالعمق النقدي نفسه، المجال الذي يخصّ العهد الجديد، في زمان كان فيه الفصل بين القدرات غير قائم بعدُ. فمقدّمته للعهد

القديم تبعتها (**مقدمة إلى الكتب الإلهية للحلف الجديد**) (1750، الطبعة الرابعة 1788) (Einleitung in die gttlichen Schriften des neuen Bundes)، فيها من الجرأة النقدية ما جعل ميكايليس لا يشكّك في إخلاصه لكنيسته. وفي حين أنّ المذهب القائم كان يرى العهد الجديد على أنّه مصنّف تمّ تأليفه دفعةً واحدةً، وأنّ مختلف أجزائه تقع على الصعيد نفسه، رأى أستاذ غوتنغن أنّ الأمر يتعلّق بمجموع خليط، جامع بين وثائق متأتية من مؤلفين ومن مصادر متباينة، وأنّ وضعه قد تمّ على مدى الزمان، وأنّه كان مستجيباً لأغراض مختلفة. إنّ أناجيل مرقص ولوقا، وكذلك (**أعمال الرسل**)، يلزم أن تكون قد وُضعت من قبل أتباع الحواريين الأوائل؛ أمّا إنجيل متّى فيجوز أن يكون ترجمة إغريقية لإنجيل آراميّ؛ بينما إنجيل يوحنا يكشف عن تأثيرات غنوصية. إنّ ميكايليس هو الأول الذي قدّم فرضيّة حول إنجيل أصلي، هو عبارة عن تأليف أوّل خرجت منه القصص الموازية لحياة عيسى. فكلمات عيسى وأحاديثه، المذكورة في الأناجيل، ينبغي أن تكون صحيحة في حرفها؛ أما الاختلافات والتناقضات بين أصحاب الأناجيل، فلا مسوّغ لها إلا الضعف البشري للمحررين. إنّ حالة الرسالة إلى العبرانيين، والرؤيا، ورسالة جاك ويهوذا يتوجّب أن تُحفظ لغياب معطيات دقيقة عن مصدرها.

تشهد هذه الإشارات على الجرأة التفسيرية لميكايليس. فتحليله، الذي يتزود بالخبر التاريخي والفيلولوجي، يسقط النظام التقليدي، الذي بان هوانه للجميع. أمّا الصدق الإلهي للأناجيل فلم يقع إبطاله مع ذلك، سوى أنّ فكرة إلهام الكتب يجب أن يُعاد النظر فيها؛ فهي لا تضمن النصّ كلمة كلمة؛ وإنما هي تتركّز على أجزاء حيث يُصدع برسالة المسيح جهراً. على أنّ الباقي ليس مجرّد حشو، وإنما له قيمة الشهادة البشرية، لا الكلمات الإلهية. لقد فرضت إشكالية جديدة متعلّقة بالعهد الجديد نفسها، ضرباً من الاستحسان الكيفي، التي سيبلغ صداها مذهب الكنيسة لا محالة[1]. لقد درّس أستاذ

---

(1) راجع بخصوص تطوّرات الشرح الكتابي: =

غوتنغن بحرية، ونشر وناقش أفكاره، دون أن يخشى من مضايقات السلطات الجامعية، أو الكنسية، التي كان ينتسب إليها. ينبغي أن نتخيل حال الشاب رينان، بعد قرن من الزمان، داخل الكنيسة الرومانية...

إنّ معاصراً لميكايليس وتلميذاً لباومغارتن مثله [135] هو يوهان سالومو سملر (1725-1791) يرى كذلك أنّ العقيدة المسيحية الصادقة ليست مخالفة للبحث الحرّ عن الحقيقة، بفضل نظرة نقدية مصوبة نحو الوثائق التاريخية الأساسية. سملر هو ابنٌ لراعٍ، تربى في مناخ تقويّ سينعكس عليه دون أن يقدر على التخلص منه تماماً، وقد تكوّن بدراسة الأعمال النقدية لمختلف المدارس الأوربية، بما في ذلك أعمال ريتشارد سيمون، والبروتستانت المتحرّرين. حين كان أستاذاً في هاله، لقي تأثير اللاهوت العقلاني للمجددين [néologues] اللوثريين، الذين طُبعوا بطابع التّنوير، والذين كانوا يتمنّون، قبل كانط، إدخال الدين ضمن حدود مجرد العقل.

اضطلع سملر بعقلانية بامغارتن بما أتاه من تحصيل هائل لا ترتيب فيه. وقد تمثّلت مقالته الأساسية في تأكيد الإقبال الحرّ للنقد التاريخي والفيلولوجي على المجال الكتابي؛ وإنّه من العبث ادعاء أنّ النصوص المقدّسة يجب أن توضع تحت لواء حصانة كائنة ما كانت. يروي سملر في سيرته الذاتية (Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefasst) تمرده ضدّ اللاهوت الأصولي، الذي يرى أنّ الوحي الكتابي يشكّل كتلةً صمّاء أجزاؤها كافةً متعاصرة مثاليّاً فيما بينها، وأنّ لها الصدق نفسه. ولكن الأمر يتعلق بمكتوبات ظرفية، موجهة إلى جماعات محددة تاريخيّاً، ومستجيبة لأوضاع

= H.J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zum Gegenwart, Neukirchen, 1956; Georg Kümmel, Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung zeiner Probleme, Freiburg-München, 1958.

سوف تضطلع ابنة ميكايلس، كارولين، بدور ريادي ضمن فرقة الرومنطيقيين؛ فقد كانت شخصية جذابة، وبعد زواج ترتيبي مع أ.ف. شليغل، سوف تكون زوجة معشوقة لشيلنغ.

خاصة. وليس من حقنا أن نجمع بينها في كلية غير زمانية؛ فكلّ مكتوب يجب أن يدرس على حدة، في سياقه المخصوص، الأمر الذي يُجوّز الإقرار له بقيمة مذهبية مختلفة في كلّ حال.

يرى سملر أنّ «المطلوب من أجل استكمال البحث الهرمينوطيقي، هو أن نعرف بنحو يقيني ومحكم اللسانيات الكتابية، وأن يكون بمقدورنا أن نتمثل الظروف التاريخية لخطاب كتابي في خصوصيته الدقيقة. ثمّ، بعد ذلك، أن نقدر على الحديث عن كلّ ذلك الآن، مع الأخذ في الحسبان تغير الأزمنة والظروف الخاصة بالإنسانية الحالية (...). كلّ ما تبقى من الهرمينوطيقا يمكن ردّه إلى هذين الأمرين»[1]. كذلك تتضاعف حركة التعقل التاريخي: ففي المقام الأول تتحرّك نحو الماضي من أجل إعادة بنائه في جوهره الزماني؛ ولكنّها بعد ذلك يتعين عليها أن ترجع من الماضي إلى الحاضر، أن تترجم في لغة الحاضر قوامَ ماضٍ سيكون له أن يبقى دون ذلك حبراً على ورق. إنّ تنشيط المعنى هذا ينبئ عن التاريخانية الرومنطيقية.

يقول سملر أيضاً: «لم أقدر يوماً أن أقنع نفسي بأنّ هذا التمرين الخاص، وهذه البصيرة النافذة، التي سُمّيت نقداً، لا يمكن لهما، ولا يجب عليهما، أن يقبلا التطبيق على الكتاب المقدس، حتى وإن كانت الفائدة الحاصلة منه عظيمة بخصوص الكتب البشرية كافةً. إن الصبغة الإلهية والصدق اللذين للكتب المقدسة لهما صلة وثيقة بأصالة النص. غير أني كنت أرى في نسخة النص الكتابي وفي تعدده عملاً بشرياً شبيهاً تماماً بما يأتيه النّاسخ أو النّاشر حين يتعلّق الأمر بنصّ أفلاطون أو هوميروس. فلكي يلقى [136] حماية فائقة وعناية من الله بخصوص مهمة الناسخ، في حالة العهد الجديد، يجب أن نتصور أن العالم الواقعي إنما هو رهنٌ لتخيلاتنا»...[2].

---

(1) Semler, Vorbereitung zur theologischer Hermeneutik, I, 160; dans Dilthey, Gesammelte Schriften, XIV, 2, pp. 638-639.

(2) Semler, Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefasst, Halle, t. II, 1782, p. 125.

فإن ما تمّ رفعه بهذا النحو رفعاً نهائيّاً، إنما هو الحُرمة، حُرمة اللمس (noli me tangere) التي تتزيّن بها كلّ السلفيات لتوكيد وحدة الشريعة [canon] وسلامتها وتمامها. هذه الأصولية البدائية لم تعد في وارد معارضة البحث الحرّ. لقد بسط سملر هذا الروح التفسيري الجديد في عمله الكبير (**رسالة في البحث الحرّ في الشريعة**) (4 أجزاء، 1771-1775) (Abhandlung von freier Untersuchung des Canons).

إنّ المدونة الشرعية للنصوص الكتابية، التي حُققت لأغراض كنسية، تكشف لدى التحليل عن سمة تحكمية؛ ذلك أنه من العسير أن نسوّغ لِمَ تمّ قبول بعض النصوص، في حين رفض غيرها من التي تجاورها، بوصفها «منحولة». فمن غير الوجيه أن نضفي على هذا المجموع المتنافر صفة القداسة دَفعةً. إن سملر لا يشكّك في الإلهام الإلهي للكتاب، غير أنّ هذا الإلهام لا يجري عبثاً على جملة النصّ المقدس، ليبلغ أدنى لفظة، وأدنى علامة. فبعض الأجزاء من الكتب قد بليت من أجل أنها كانت تناسب أحوالاً خاصةً غير متوافقة مع مصالح الناس في أيامنا. كلّ مسيحي يمكن له، ويجب عليه، أن يتقصى إلهام الحضور الإلهي في النصوص، التي تستوقفه بنحو خاص. إنّ هذه الفردانية الدينية، التي تحمل آية التقوية، تميل إلى تفضيل التجربة الشخصية للإيمان بالنظر إلى الشعائر العمومية.

إلى ذلك، سمح التحصيل التاريخي والفلسفي لسملر بأن يقف على السمة العبرانية لإغريقية العهد الجديد، المختلفة كثيراً عن اللسان الكلاسيكي، والتي أفصحت عن أسلوبية وعن بلاغة مخصوصتين ولازمتين لفهم محكم للغة الإنجيلية. إنّ الدراسة العلمية للمخطوطات تجيز تصنيفها بحسب تقاليد مختلفة، كاشفة عن توترات داخلية ضمن الطوائف المسيحية الأولى. فالرسائل مثلاً تعارض بين اليهود-النصارى ذوي الميول العبرانية، والذين كان بطرس إمامهم، وبين الهلينيين، أصحاب الرسالة من بين الوثنيين، من الذين استوصى بهم بولس. وإن سِفْر **الرؤيا**، بطابعه اليهودي،

لا يمكن نسبته إلى المؤلف المجهول لإنجيل يوحنا. لقد فقد المجموع، الذي يمثل العهد الجديد اتساقه الداخلي بفعل النظرة النقدية لسملر، وهو الذي سارعت الكنائس النصرانية إلى المطابقة الصماء بينه وبين كلام الله بعينه. يتعيّن أن يُدرس هذا الكتاب المركب دراسة تفصيلية؛ فقد وقع تحريره بشيء من التفاوت الزمني بالقياس إلى الأحداث التي ينقلها؛ أما مقصده فهو تمتين الإيمان للعهود الأولى لا تقنين إيمان العهود المقبلة إلى الأبد، التي لم يكن الرعيل الأول من النصارى، لدى انتظارهم الأخروي لرجعة المسيح، يتخيّلون إمكانها أصلاً. إنّ الأناجيل والرسائل إنما ترسم علامات لتطور تاريخي؛ كلّ واحد من هذه النصوص يتفاوت بُعداً عن الأصل، الذي يحفظ ذكره؛ كلّ واحد يتفاوت حِمْلُه من الشواغل العارضة. أمّا الشرح، أركيولوجيا الوحي، فوظيفته أن يشير إلى الطبقات المتراصة، والإضافات الخارجية. فإنّه يجب عليه أن يعين [137] المؤمن على التمييز بين ما هو جوهري وما هو عارض، تسليماً بأنّ الوحي الكتابي هو محلّ هذا الجوهري. بقي سملر وفياً للتعاليم المسيحية؛ ولم يكن في نيته التشكيك في مرجعية الكتاب، وأن يرى فيه حصيلةً لتضليل ولخداع منظم، عملاً من أعمال كهنةٍ دهاةٍ [jésuitiques]، مثلما كان يزعم فونتنال، وفولتير، ودولباخ. سملر هو عالمٌ ومؤمنٌ، «مؤسس البحث التاريخي في مجال العهد الجديد»[1].

أما وقد مهّد السبيل، فقد بات من الممكن حصول اكتشاف جديد. فقد نشر أحد تلامذة سملر، وهو يوحنا يعقوب غريسباخ (1745-1812) في 1774-1775 طبعة للعهد الجديد الإغريقي، سجلت تطورات الشرح، واجتهدت لتمييز عناصر النص الأصلي من خلال تنوع التقاليد المخطوطة. لقد فصل غريسباخ إنجيل يوحنا عن مجموعة الأناجيل الثلاثة الأخرى، التي طبعها في أعمدة موازية، والتي سماها الأناجيل الإزائية [synoptiques]. إنّ

---

(1) Georg Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, Sammlung Orbis, Freiburg-München, 1958, p. 80.

هذا الإجراء الطباعي أثار مواجهة حدث عنها أن صار الغرض التقليدي «لتناغم الأناجيل» أمراً متروكاً؛ فالاختلافات صارت ظاهرةً للعيان ظهوراً شديداً. سوف يستأنف الإنجليزي إدوارد إيفانسون (1731-1805) النظر في هذه المسألة في مقالة نشرت، سنة 1792، في **(التنافر بين الأناجيل الأربعة المقبولة لدى العموم)** (La dissonance entre les quatre Evangiles généralement reçus). لقد تنبه غريسباخ إلى أن القصص الإنجيلي لا يقع عرضه في الترتيب الزماني نفسه؛ فالتعاقب الفعلي للأحداث ليس من اليسير تحقيقه، الأمر الذي يثير الريبة في صدق الشهادات. غير أنّه في رأي إيفانسون لا تنفكّ الحقيقة الدينية من الحقيقة التاريخية للوثائق التي تقوم عليها؛ فالمسيحية يتعيّن عليها أن تستخدم عناصر البحث الجديد وإلا صارت إلى التلاشي.

إنّ الظرف الفكري الجديد يعيد التنبيه على السبات العقدي والتاريخي للكنائس القائمة، التي كانت تكتفي بتكرار لا ينتهي لصيغ من السلفيات التي تنتسب إليها. أمّا التأويلية الجديدة فتنكر هذا الجمود التربوي (stupor paedagogicus)، حسب عبارة ي. أ. إرنستي (1707- 1781) الانتقامية؛ فالوحي الكتابي لا يتيسر للفهم مقابل مجرّد بلاغة سطحية. إنّ العلم الديني الجديد إذ يصقل النصوص الدينية في العمق إنّما يأتي بوحي للوحي، حيث يجد النص المنزل نفسه مسؤولاً من قبل إيمان أكثر استنارةً. حينما رأى سملر أنّ الإلهام الرباني لا ينطبق على جملة الكتاب، مأخوذاً دفعة واحدة، وإنّما على جوهر الرسالة الإلهية فحسب، وأنّه يتعيّن استخراج الإضافات والزوائد، فإنّه أقرّ للمؤمن بحقّ المبادرة في تمييز النواة الوجودية للإيمان.

يقترب سملر، في هذا المقام، من الغرض التقويّ للالتزام الشخصي للمؤمن، الذي أثّر في تكوينه بالذات؛ فالانشقاق التقويّ عن السلك الكهنوتي القائم كان يتعلّق بالضرورة السابقة للاعتناق، للمولد الجديد، للدربة الشخصية على مصادقة الله. وقد شغلت تلاوة النصوص المقدسة والتأمل فيها، ضمن

مجموعات صغيرة متحمسة، مكانة محورية في هذه الروحانية. والحق أنّ هذه القراءة البنّاءة لم يكن لها في الأصل اشتراطٌ علميّ؛ فهي [138] ترضى بالنص المنزل. غير أنّ أوغست هرمان فرانكه المنظم الكبير للحركة (1663-1727) يميّز من قبلُ بين **قشرة** الكتاب **ونواته**، الأمر الذي يدعو إلى أكبر تدقيق ممكن في اعتماد المعنى الحرفي، الأكثر ظهوراً. أمّا ما يتعلّق بالمعنى العميق، فلا يرجع إلى علم الأصول الكهنوتي، وإنما إلى الصدى، الذي يحدثه كلام الله في نفس المؤمن، وإلى إقبالها على سرّ الله بتوسط هذا الكلام. ثمّة هاهنا شيء من العودة إلى المعنى الصوفي أو الروحي، الذي ميّزه فقهاء العصر الوسيط. يرى فرانكه، في محاضراته التأويلية لسنة 1717، أنّ المعتنقين الحقيقيين [للدين] لهم وحدهم الإقبال على المعرفة باقتصاد الخلاص، مفتاح الوحي، مثلما تتيسّر للمؤمنين حقاً في أسفار العهدين القديم والجديد[1]. سوف يضطلع يوحنا يعقوب رامباخ، تلميذ فرانكه، في كتابه (**أصول التأويلية المقدسة**) (1724)، الذي ظهرت نشرته السادسة سنة 1764، بتطوير هذه الرؤى.

إنّ مثل هذه النزعة الفردية المطبوعة بالذاتية تبدو غير مناسبة للبحث العلمي عن المعنى. ولكنّ الأهمية الأولية، التي أُقرّ بها للقراءة الكتابية، ضمن المراس الديني للتقويّة، أسهم في التنبيه على الأعمال التي انساقت، في هولندا وفي إنجلترا، إلى تحسين النص المنزّل. فقد قام ي.هـ. ميكايليس (1668-1738)، صاحب السبق، وزميل فرانكه في هاله، وهو عارفٌ مرموقٌ بالتراث العبراني، بنشر عهد جديد متقدّم بالنظر إلى النشرات السابقة. أمّا يوهان ألبرشت بنغل (1687-1752)، فقد أنجز، سنة 1734، طبعة للعهد الجديد، مُطعّمة بعناصر متنوعة، حيث اجتهد لإعادة بناء المتن الأصلي لكلام الله. إنّ هذا المساق التقوي هو الذي أفضى إلى ي.س. سملر. فالرباط القائم

(1) Emanuel Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit der allgemeinen Bewegungen des Europaischen Denkens, Gutersloh, Bd. II, 1951, pp. 169-170.

بين الشرح والبناء والدعوة لا يضرّ بالانشغالات الفيلولوجية. وكتاب (**ميزان العهد الجديد**) (1742) (Gnomon Novi Testamenti) لبنغل، وهو ذروة الشرح التقويّ، سيكون له مستخدمون، طيلة قرن من الزمان، من بين الرعاة الباحثين عن تعليقات بنّاءة تصلح لطوائفهم. لقد كان بنغل صاحب حسّ فيلولوجي مرهف، وفهم نافذ لإسرائيليات العهد الجديد[1]. ولم يكن ليُنتظر منه شيء من المسامحة إزاء التفكيك النقدي للكتاب المقدس. فالكتب وحدة صماء، والتناسب النبوئي بين العهدين القديم والجديد لها قوة الإلزام الشرعي.

إنّ الكتب المقدسة التقويّة، التي في متناول الطوائف، ليست صروحاً دالة على التحصيل؛ وإنما هي موجهة لإنارة الحياة الروحية وتعميقها. فمصحف ماربورغ (1712) يتحدّث عن نفسه بأنّه «صوفي» و«نبوئي»؛ وقد كان يسمى المصحف «الصغير»، مقارنةً بنظيره «الكبير»، مصحف برليبورغ، في ثمانية مجلدات ضخمة، ظهرت بين سنتي 1726 و1742؛ تغذيه روح الإشراق التقويّ، حسب بيار بواري، وأنطوانيت بورينيون، ومدام غيون، وهو تقليدٌ قويّ في الأشكال المتنوعة للتقويّة، والرضائية [quiétisme]، والميتودية [méthodisme]، والإشراقية [illuminisme] المسيحية. قبالة مشروعات المنهجية العقلانية، التي عكفت على نقض الغزل المتهافت للوحي، يلقي الإلهام [139] التقويّ بالوحي في فضاء الداخل. وفي تقدير يوهان غيورغ هامان (1730-1788)، المفكر العميق في روح التقوية، «كلّ قَصص كتابي هو نبوءة تُستكمل عبر القرون كافة، وفي كلّ نفس بشرية. كلّ قصص معمول على شاكلة الإنسان؛ له جسم ليس إلا تراباً وعدماً، حرفاً جسدياً، ولكنّه نفسٌ أيضاً، هي ريحٌ من عند الله، نور وحياة، تشرق في الظلمات، وهي التي ليس لها أن تُدرك إلّا في الظلمات...»[2].

---

(1) E. Hirsch, Ibid., p. 183.

(2) Hamann, Méditations bibliques; Werke, hgg. Roth, Bd. I, p. 50; dans Jean Blum, La vie et l'oeuvre de J.G. Hamann, Alcan, 1912, p. 40.

إنّ التأثير التقويّ، الذي هو موازنٌ للفلسفة التاريخية والنقدية، يذكر الشراح أنّ النص المقدس إنما هو، في المقام الأول، ميثاق عهد بين الله والإنسانية. فأصالة المعنى تفلت عن العالم، إن لم يكن مؤمناً في الوقت ذاته. لا شك في أنّ المتطرفين من التقوية الغالية يذهبون بعيداً في بحثهم عن الإلهام المباشر، والقلبي، مع روح الله. ولكنّ أولئك، الذين يزعمون أنّهم يفكّون سنَن الكتاب كأي كتاب اتفق، دون أن يقرّوا له بإلهام يقتضي الإقبال الروحي للقارئ، إنما يبقون أغراباً عن المعنى الأصلي. ذلك أنّ الهرمينوطيقا الرومنطيقية سوف تعمل على إرداف الفهم بالمقاربة الشخصية، واستعادة المعنى حاملة لإجراءات العقل الاستدلالي ما يغنيه. إنّ مقولة «التنزيل»، التي كانت في الأثر تنطبق على تدخّل الروح القدس في تحرير الكتب المقدسة، تسير بحركة متنقلة من الخارج إلى الداخل؛ إذ يجب ألا تترك إلى الأغوار الأسطورية، حيث كان الكُتّاب المقدسون يحبّرون النصوص بإملاء من الله. إنّها تنطبق أيضاً على التأويل وعلى قراءة النصّ. إنّ التفكيك إنما يجري على سبيل الفهم الذي هو هبة من المعقولية، اكتشاف خلاق، وهو العمل الذي يُستأنف، كلّ مرة، لشخصية في بحث عن الحقيقة تضعها شخصيّاً موضع السؤال.

إنّ العنصر التقويّ في هذه التأويلية القادمة ستكون فكرة لحقيقة على شاكلة بشرية، ذات علاقة حيّة مع من يرى أنّ مسالك الإبستمولوجيا هي مجتمعةً مسالك للبحث عن الذات. ذلك هو المنظور الذي يقع على طرفي نقيض مع منظور كريستيان فولف، الذي كان يجتهد لترتيب المعطى المنزّل في عالم من الخطاب المنطقي، بحسب معايير العقل. أمّا ميكايليس وسملر فقد أدرجا العنصر التاريخي والفيلولوجي في سياق فكّ مغالق الكتب المقدسة. وقد باشر آخرون، منذ أواسط القرن الثامن عشر، إدراج المرجع السيكولوجي. وقد يكون المبادر بذلك هو يوهان مارتن خلادنيوس، في كتابه (**مقدمة إلى التأويل الصحيح للأحاديث والمكتوبات المعقولة**) (1742)

Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftigen Reden und) Schriften). والإشارة إلى المعقولية يشهد عليها عنوان الكتاب، الذي لم يكن قصده محدوداً بتفسير النصوص الكتابية. فمن أجل تجاوز مواطن المتشابهات التي تعيق الفهم، يتعين علينا أن ندرك وجهة النظر الخاصة بالمؤلف، ومزاجه النفسي حال التحرير، يجب أن نبحث وراء المقاصد الصريحة، عن الموقف الذي دفع إليها، من حيث هو رصيد احتياطي من الدلالات، التي ينبغي أن تقرأ شفافةً، والتي مؤلفها عينه لم يكن له بها [140] وعي واضح. فلقد بدا التحليل المنطقي غير كافٍ؛ وثغراته ترجع إلى التأويل النفسي. ولكنّ علم النفس المقصود إنّما هو الذي يخصّ صانع الوثيقة، لا الذي يضطلع بفكّها، الذي يتدخل بصفة فاعل عقلاني لا دخل له في فعله.

أمّا يوهان أوغست إرنستي (1707-1781)، وهو الضليع في الفيلولوجيا الكلاسيكية بلايبزغ، فقد انشغل أيضاً بالفيلولوجيا المتعلقة بالعهد الجديد. وقد لقي تأثير الفيلولوجي الهولندي داود رونكن (1723-1798)؛ إذ أدخل إلى ألمانيا منهجه النقدي. إنّ إرنستي هو مؤلف كتاب كان له أثرٌ مستديمٌ على أجيال من اللّاهوتيين إلى حدّ شلايرماخر ومن بعده. فكتاب **(أصل تأويل العهد الجديد)** (1761) قد جُعل لتيسير فهم العهد الجديد، تأكيداً للصّفة التّأسيسيّة للّغة، التي هي غير جملةٍ من الألفاظ كلّ واحدٍ منها يحتمل معنىً خاصّاً به مركوزاً في هويّته. فالغموض وتعدّد المعنى هما القاعدة، زائداً إليها الاستعمالات المجازية، التي تسمح للفظة ما بأن تضيء جزءاً غير محدّد من الحقل الدلالي. إنّ فهم اللغة يقتضي التساؤل عن الأبعاد الكثيرة للعصر والدين والأعراف والمؤسسات السياسية والقانونية. وإن معنى لفظة بعينها يمكن له أن يتبدّل كثيراً بحسب ميدان التطبيق. فإن أخذنا في الحسبان، زيادة على ذلك، كون كلّ مؤلف يتحدّث بلسان قومه، صار بيناً أنّ المعنى الحرفي، الذي ليس من اليسير تفاديه، يؤدي إلى كلّ أصناف المصاعب والمآزق، التي يصادفها المترجمون في طريقهم.

أمّا مسألة المعجم، فتسير بالتوازي مع مسألة النحو؛ كلاهما يكيف البحث عن المعنى. ينصح إرنستي من أجل فهم سليم بالابتداء بمطالعة الأثر المقصود دفعةً؛ وإن من شأن هذه المقاربة الأولى أن توفر تعرفاً أولياً على المدار الدلالي للمجموع، ولكلّ تفصيل. والنحوي يتعيّن عليه أن يبحث بأعلى قدر من الصرامة عن تحقيق ما تدلّ عليه لفظة بعينها، في زمن بعينه، عند كاتب بعينه، بحسب الشكل الأدبي المقصود. لا يزعم إرنستي، وهو ذو طبع محافظ، مراجعة عقيدة السلف. ولكنّه فرض على التأويلية قاعدة مفادها [ضرورة] الدراية الدقيقة بما يريد الكلام قوله، الأمر الذي يقتضي دراسة معمقة للّسان الخاصّ بالعهد الجديد، مع الإسرائيليات اللّاحقة بالمعجم وبالبلاغة وبالعبارة عموماً، والتي هي مميزة لها.

لقد بيّن إرنستي، وهو ليس صاحب روح تأمليّ، ما يستلزمه فهم اللغة من ضرورة إرجاعها إلى الذهنية العامة للعصر، إلى أسلوب الحياة، وإلى جماع السياق النفسي والاجتماعي، الذي يكفل دلالة كلّ عنصر لساني. أمّا الحقل الدلالي لمعجم مّا فلا يتّخذ من المعنى شيئاً بغير رجوع إلى فضاء حيوي بعينه، يتعيّن على التأويلية أن تنهض لإعادة بناء أفقه المعيش. إنّ فيلولوجيا إرنستي، تحت ما يظهر عليها من موضوعية هادئة، تمنح المعنى الظاهري أصداءً وجوديّةً؛ فالقراءة الأولى ليست بالبساطة التي نتصوّر؛ إذ إنها تثير تناغمات بفضلها يرتسم أفق دلالةٍ إجماليّةٍ، هو الهدف الأقصى للتأويل. وهذه التضاريس الملموسة تحيل على فعلية الحياة؛ [141] فالتأويلية هي الطريق المفتوح نحو انبعاث جمام المعنى. ولقد كان مصنف إرنستي جزءاً من مصادر شلايرماخر، الذي استخدمه أثناء أبحاثه.

إنّ حدوث الهرمينوطيقا لا يرفع من شأن تطورات النقد التاريخي، والفيلولوجيا والشرح بالمعنى الضيق للعبارة، فحسب. ذلك أنّ هذه الإضافات، التي كانت قد سمحت بتطوّر نظرة جديدة للوحي الكتابي، قد توجّب عليها أن تنصهر بنشوء إدراك إجماليٍّ جديدٍ لحقب التاريخ. أمّا

مقولات العصر، وروح العصر (Zeitgeist)، وهي مبادئ للمعقولية الرومنطيقية وللصبغة المحلية، التي استخدمتها أيما استخدام، فتشير إلى فهم آنيٍّ للظاهرة الإنسانية الجملية في حينٍ من التاريخ بعينه. إنّ تصوراً لنزعة حتميّة خطية للأحداث، بحسب الترتيب الكرونولوجي، تعزل أحيازاً من المكان والزمان منتزعةً من سياقها، وقد منحت استقلاليةً وهميةً. فبين المظاهر المعاصرة للحياة الاجتماعية، في حينٍ بعينه، ينعقد تضافرٌ له قيمةٌ تفسيريّةٌ؛ أما خصوصيات عصر مّا فيناسب بعضها بعضاً، بفضل عُروةٍ وثقى، وتناغمٍ يميز بطابعه مجمل الدلالات، التي تقوم على تصريفها وحدة العلاقة بالعالم وبنوع الحياة.

والحقّ أنّ واحداً من الأوائل، الذين بينوا التماسك الداخلي للمعقولية، ضمن لحظة ثقافية بعينها، هو النابوليتاني جان باتيست فيكو (1668-1744)، في كتابه (**مبادئ العلم الجديد**)، المنشور أول مرة سنة 1725. منطلقه فكرة مفادها أنّه إن كانت الطبيعة المادية من عمل الله، فإنّ العالم الاجتماعي من خلق الإنسان - «الحضارة»، إن استعملنا لفظة محدثةً ستظهر في فرنسا في وسط القرن الثامن عشر. من هنا إمكان تحليل جملي للواقع الإنساني؛ فكلّ لحظة ثقافيّة تعرض تجسيداً لنمط ما من الإنسانية. أمّا العلم الأصل فهو التاريخ، الذي يفوق الرياضيات كثيراً من حيث الأهمية، التي ضاع في اقتفائها ديكارت وأتباعه. إنّ التاريخ يجعلنا بمحضر تقدّم الجنس البشري في الأطوار المتلاحقة لنموّه. يميّز فيكو، انطلاقاً من الأصول القديمة، التي تحدثت عنها **الإلياذة**، بين ثلاث لحظات في الحضارة: عصر الأرباب، عصر الأبطال، وعصر الرجال. ففي الطور الأول يكون الناس خاضعين للتدبير الإلهي، الذي يتجلى عبر وساطة الإلهامات والنّذُر. أما عصر الأبطال، فيناسب مجتمعاً تغلب عليه طبقة الأشراف، حيث يفرض النبلاء هيمنتهم على العامة من الناس. في حين أنّ عصر الرجال هو الذي يترك فيه الاستبداد مكانه لنظام معتدل، لجمهورية أو لملكية شعبية، تقدّر حقّ

الأفراد. يسند فيكو للمصريين اكتشاف هذا القانون لتعاقب العصور؛ وهو يعتقد أنّه يتواتر بنحوٍ دوريّ عبر التاريخ. فالعصر الوسيط الإقطاعي هو استئناف للحضارة البطولية، التي تتحدث عنها **الإلياذة**؛ والذروة البشرية للعصر القديم الهيليني متّصلة بتوافق تناسبي مع الازدهار الثقافي المميز لبداية القرن الثامن عشر. ولقد سمّى مؤلف **(العلم الجديد)** هذه الأوبات باسم Ricorsi، هذه التواترات للأمر نفسه في التاريخ.

لقد جادت عبقرية فيكو بشكل جديد من المعقولية. فقد كان المفكرون، إلى هذا الحدّ، ومن أجل فهم صيرورة البشرية، يطلبون مصادرهم في النظام اللاهوتي، شأن بوسيي، أو في نظام العلوم الصحيحة، الرياضيات والطبيعيات، على إثر نيوتن. ولكنّ الناس لا يعيشون في الكون المادي لغاليلي، وإنما في عالم من الدلالات، تمّ إنشاؤه على مدى الأزمنة. «إنّ العمران المدني هو -لا شك- من عمل الناس، الأمر الذي ينتج عنه وجوب إيجاد مبادئ له ضمن تبدلات العقل البشري بعينها. بناءً على ذلك، ألا يملك كلّ امرئ يتدبّر إلا أن يستغرب من الفلاسفة، الذين انكبّوا بجدّ على معرفة عالم الطبيعة، الذي خلقه الله، والذي اختصّ بعلمه لنفسه، والذين أهملوا تدبّر هذا العالم الاجتماعي، الذي في مقدور الناس معرفته؟». إن الثورة الإبستمولوجية، التي نادى بها فيكو، تفرض على الإنسان أن ينثني على نفسه، حتى يكشف عنها ضمن الأشكال، التي فرضها على العمران المدني. «فإنه من هنا سيكون لنا أن نستمدّ المبادئ التي تفسّر كيف تنشأ المجتمعات، وكيف تقوم، هي مبادئ كونيةٌ وأبديةٌ مثلما ينبغي لمبادئ كل علم أن تكون»[1].

بذلك مُهّد طريقٌ جديدٌ للهرمينوطيقا بما هي بيانٌ للمعنى؛ فتاريخ البشرية هو الكون الأكبر؛ وصيرورته تحاكي صيرورة الكون الأصغر الفردي، الذي تتكرّر جُمَله من المولد حتى الممات؛ إنّ العودة الأبدية للصيرورة البشرية

(1) J.B. Vico, Principes d'une science nouvelle, t. I, ch. III, trad. Michelet, éd. Doubnine, Nagel, 1953, pp. 101-102.

تناسب تعاقب العهود على الأطوار الثقافية. أمّا مسألة الأوْبات، فهي الدليل الناظم للتاريخ الكوني، بالنظر إلى تحليل بنيوي، الذي يتقصّى جمعاً موسوعةً للعلوم الإنسانية. أما النظام الثيوقراطي لعصر الأرباب، فيفرض نفسه على أشكال الفكر والعمل بأنواعها: الحق الإلهي، الشعائر التعبدية، الكتابة الهيروغليفية؛ فالأرباب سادة الأشياء والأناس، الأحاديث والأعمال. ثمّ يأتي زمن الأبطال، العصر الوسيط الأرستقراطي، حيث تسود الامتيازات الشرفية والأنساب والألقاب؛ إنّه زمن الملحمة. وأخيراً، في عصر الرجال، تترك القوة مكانها للعقل، الذي يكفل للجميع المساواة الطبيعيّة، والحكومات البشرية تعمل على تحقيق الخير المشترك للجميع بحسب مبدأ حقّ الناس؛ ولسان العامة يصير لساناً أدبياً من أجل التهذيب العام.

والحقّ أنّ الأمر يتعلق هاهنا بهرمينوطيقا للتاريخ الكوني، يفتخر فيكو بأنّه «فسره وكأنه بسطه». إنّ الحضارة في صيرورتها تعرض البسط الكوني لمعنى الطبيعة البشرية؛ أمّا العلم الجديد فهو «التاريخ المثاليّ للقوانين الأبدية، التي تقوم على إنية الطبيعة البشرية في كلّ الأماكن والأزمان - تاريخ يشكّل ما يشبه الغرض الذي تطلبه كلّ الأمم، والذي تجري عليه أحداث تاريخها كافة في مولدها، ونمائها، والأحوال التي تتشبث بها، وسقوطها وانحطاطها وموتها». يرى فيكو أنّه قد بلغ تعريف علم العلوم، علمٌ جامعٌ، من أجل أنّ «فكرة هذا الموضوع نفسها تشمل و[143] تتضمّن كلّ علم جديد بهذا الاسم»[1]. يظهر ألق طرافة النابوليتاني، إن نحن قارنا عمق تحليلاته بالعروض السطحية لأمثال بوسيي أو فولتير، الذين يكتفون بأن ينشروا على الواقع الإنساني البلاغة البراقة لأحكامهم المسبقة.

قبل ديلتاي صاغ فيكو الأطروحة التي مفادها أنّ موطن الإنسان ليس الطبيعة، وإنّما الثقافة. فالإبستيمولوجيا التي تقدّم بها لا تكتفي بالمواجهة بين

---

(1) La Science nouvelle, livre V, ch. III, fin; trad. Chaix-Ruy, Œuvres choisies de Vico, PUF, 1946, p. 176.

الذات والموضوع، حيث يتحدّد الأول على قياس الثاني بحسب معيار مقولات العقل. إنّ عملية المعرفة تفترض المطابقة الأساسية بين الذات والموضوع، ما دامت الثقافة قد تشكّلت عبر أجيال بشرية، في مواجهتها للكون من أجل أن تتخذ منه مُقاماً لها. لقد بذل الإنسان نفسه في أعماله، حتى يعطي شكلاً بشرياً للمحيط، بفضل المؤسسات المكونة لكلّ حالة من حالات الثقافة. إنّ المعرفة التاريخية لدى الإنسان استرجاعٌ للمعنى؛ فهو يجني الخير حيثما وضعه، وهو يقبل بذلك على معرفة بالذات بحسب المنظور التكويني لتشكيل الشخصية، من الطفولة الثيوقراطية إلى المراهقة البطولية، وإلى حدّ النضج العقلي. فيكو لم يكن أوّل من عرض **روحاً للحضارات**[1] فحسب؛ إذ بإمكاننا أن نعثر في كتاباته على إيحاءات تشير بضرب من الاستباق إلى فلسفة الهوية لدى شيلنغ، حيث الذات البشرية والموضوع الطبيعي يبسطان دلائل على صيرورة الواقع الأساسي نفسها. إنّ مذهب حلول الروح في التاريخ، الذي سيستخلص منه هيغل صيغاً متنوعة لامعة معروفة للجميع، هو في عين مبدأ كتاب **(العلم الجديد)**.

إنّ تأويل وثيقة ما سيقتضي، حينئذٍ، إعادة إدراجها في فضائها الثقافي الخاص، بحسب أبعاد أشكالها البنيوية التي هي الألسنة والهيئات والتقاليد والأساطير. فالفيلولوجيا مثلاً لم يعد بإمكانها أن تُختزل في دراسة المعجم والنحو؛ إذ تحيط، لدى عصرٍ بعينه، بجماع مقومات الثقافة والقيم المقبولة لدى الجميع. فالبحث ينفتح على جملة المكان والزمان، بفضل منهج تأليفي مستوحى من التفاعل بين المجالات. لم يواجه فيكو رأساً الدين المسيحي، الذي تركه خارج تحليلاته؛ ففي بداية القرن الثامن عشر، كانت الأرض خطرة في مملكة نابولي. سيكون من التهوّر أن يقع، تحت الأعين اليقظة

(1) راجع العنوان الكامل للكتاب: Principi d'une Scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni؛ إنّ «الطبيعة المشتركة بين الأمم»، هي، بوجه خاصّ، ما نسميه الحضارة (civilisation)، وهي عبارة لم تكن موجودة بعدُ سنة 1725.

للتفتيش، وضع الوثيقة الكتابية تحت حكم التحليلات المستوحاة من منهجية العلم الجديد، وأن يفرض عليه الحقّ العام للتأويل. إلا أنّ الرسوم التي عرضها المُنظّر إنما كانت تنطبق كذلك على الوحي الكتابي، ولعلّها كانت تجيز قراءة جريئة وغنيّة بالإيحاءات. إنّ الهرمينوطيقا الكتابية سوف تبلغ ذلك بطرق أخرى، حينما تبيّن التاريخية الثقافية للنصوص المقدسة أمارات الإسرائيليات والهلينيات، وتواتر المخيلة الأسطورية في تأليف الكتب. على الرغم من سبقه [144] لعصره، لن يحظى فيكو بتلامذة مباشرين؛ إذ سوف يكتشفه غوته عند إقامته في نابولي سنة 1787، بوساطة القانوني فيلانغيري. ثمّ يأتي أوان القراءات الحماسية، هردر أوّلاً، ثمّ ميشلي، وكيني، وبالانش... مع مجيء العصر الرومنطيقي، سوف يلقى النابوليتاني الغامض الاعتراف من أصحابه.



الفصل السابع

من الشّرح إلى التأويلية

من بين القرّاء المحتملين لفيكو، يمكن لنا أن نعدّ مونتسكيو؛ فقد كان كتاب (**العلم الجديد**) ماثلاً في مكتبته في قصر لابراد. إنّ مؤلف (**روح الشرائع**) لم يرجع صراحةً إلى سلفه الإيطالي؛ فإنّ ما بين الرجلين تبايناً في الأسلوب، وفي المزاج. ذلك أنّ الفيلسوف الفرنسي صاحب روح وضعيّ، حريص على الصرامة والإحكام، وهو أمرٌ كان سينفر منه الطبع الرومنطيقي والعبارة النبوئية المتعمّدة للإيطالي، الذي كثيراً ما يقدّم نفسه على أنّه ملهَم، وعرضة للتجاهل، ومتروكٌ لغياهب الالتباس ظلماً. وإنّ من سوء التقدير أن ينمي المرء عقدة فشل، ثمّ يتوجه إلى الآخرين من علياء عبقرية يدعيها لنفسه. أمّا مونتسكيو، الانتهازي الرصين، فقد تمرّس بفنّ للحياة وللموت، فنّ للفكر، دون أن يقطع الصلة بالتوافق الاجتماعي القائم.

يشترك مونتسكيو وفيكو في مسألة تكثر الصيرورة التاريخية وتفرعها إلى مساقات متداخلة للمعقولية، مؤلفةً سلسلة لا نهاية لها. لقد كان مونتسكيو يعتمد المنظومات القانونية منطلقاً له؛ فالنظام السياسي القائم محايث لجماع أشكال الحياة الاجتماعية؛ الأمر الذي يعني أنّ الوقائع التاريخية في تنوعها اللامتناهي لا يتيسر فهمها تفصيلاً؛ فسلاسل الأحداث في ترابطها الظاهري لا تجوّز تفسيراً فعلياً للصيرورة. ذلك أنّ مبدأ السببية يحيل على معمار،

وعلى تناسق داخلي لكلّ حال من أحوال الحضارة. أمّا الهياكل التنظيمية للعالم السياسي، فهي على ثلاثة أصناف: الحكم الديمقراطي، والحكم الملكي، والحكم الاستبدادي؛ إنّ هذه النماذج الإبستمولوجيّة المستخرجة بوساطة تحليل لصيرورة المجتمعات، ولا سيّما في العالم القديم، لا تعرض، رسوماً تمثيليّةً قانونيّةً قابلةً للتطبيق ومتفاوتةً في درجة الدقة، في فترات تاريخية بعينها، فحسب. إنّ معايير الحقّ إنما تقدّم تجريدات لنمط الحياة: فهي تبيّن صور العلاقات المعيشة بين الناس، بحسب النظام الأخلاقي والديني والاقتصادي؛ وهي مصدر إلهام للأعراف وللتقاليد لدى جماعة بعينها في عصر ما. يتعلّق الأمر هاهنا بـ«أنماط مثالية» شبيهة بتلك التي سيجعل منها ماكس فيبر قاعدة لعلم اجتماع تفهّمي. إنّ أنظمة الحكم القائمة تجسم هذه [146] أو تلك من الماهيات النظرية؛ وكلّ حكم يناسب انتشاراً لقيم بعينها، ولمبادئ بعينها. فالحكم الملكي يقوم على الشرف والولاء؛ والحكم الديمقراطي على الفضيلة، أمّا الحكم الاستبدادي فعلى الخشية. إنّ الحركية الداخلية للصيرورة التاريخية تجعل كلّ حكم يتنامى أو يفسد بحسب الظروف. فالكون والفساد لدى السيرورات الاجتماعية يثيران التداول بين البنيات السياسية بحسب دورات متواترة، تشهد عليها صيرورة التاريخ الكوني.

إنّ رسم مونتسكيو، إذ يفضل تأثير العوامل القانونية والسياسيّة، يعرض معقولية جامعة لمقومات الثقافة، بمبادلة بين الفعل وردّ الفعل في قلب كلّ مكان وزمان ثقافيين. أمّا فيكو، فقد كان يدعو إلى أن الإنسان، صانع العالم التاريخي، يتعيّن عليه أن يجد لديه النظام الذي وضعه فيه. وأمّا مونتسكيو، الذي يرى أن القوانين «هي علاقات ضرورية صادرة عن طبيعة الأشياء»، فيعتقد أن «للإنسان قوانينه»، مثلما أن العالم المادي له قوانينه. وهي تبسط بنية الطبيعة البشرية؛ ذلك «أنه ثمة علة أصلية، وأنّ القوانين هي العلاقات الموجودة بينها وبين مختلف الكائنات، والعلاقات التي تربط مختلف هذه

الكائنات بعضها ببعض»[1]. على أنّ مونتسكيو حاول إقامة تناسب على جهة الحتمية بين قوانين المجال المادي للطبيعة وقوانين الملكوت الإنساني.

إنّ هذا التقاطع بين منظورين للمعقولية يتّخذ شاكلة النظرية العتيقة في المناخات، التي يمكن أن نرجع بها إلى رسالة إبقراط: **(في الهواء والمياه والأقاليم)**؛ فالصورة هي صورة الربع، الذي هو مناسب أو غير مناسب لنماء النبات، والتكيّف المناخي للأنواع الحيوانية. ولقد أخذ كثير من المفكرين هذه الفكرة الشائعة في عصر التنوير، عن الأب ديبو، مُنظّر الجماليات، إلى حدّ جان جاك روسو، مروراً بالطبيب الإسكتلندي آربثنوت. إنّ مقولة المناخ إنّما تعمل على إعادة إدراج الصيرورة التاريخية للمجتمعات البشرية ضمن النظام العام للكون. بهذا النحو يمكن تسويغ صعود وسقوط القوى السياسية والثقافية، التي فرضت تألقها في بضع فترات متميزة، لتتلاشى من بعد ذلك. كذلك يمكن تفسير اختلالات النمو بين مختلف أقاليم العالم، بحسب درجة تمتّعها بمناخ ملائم؛ فإنّ تحولات المناخ تؤدي إلى تقلبات في مصير الأمم. فالمناخ المفرط ببرد أو حرارة شديدين يعيق الملكة الخلاقة، ويشلّ الطاقات. أما المناخ المداري فيحدث الترقق والاستعباد. والمناخ المعتدل إنما هو الأنسب لتفتق العبقرية البشرية؛ فقليل من البرودة يثير المبادرات، بالنظر إلى حاجات الملبس والمأكل، التي تدفع الناس إلى العمل والصناعة.

إنّ هذه الأفكار الشائعة، التي ترد بأقلام الملاحظين، تشهد على الرغبة في بلوغ معقولية شاملة للواقع الإنساني، على شاكلة التقيد المتبادل بين التاريخ والجغرافيا. سوف يؤكّد رينان، في وقت لاحق، أنّ اليهودية في بداياتها هي دين [147] شعب من رعاة الصحراء. أمّا التأويلات المادية فسوف تستفيد حجة من تأثيرات الخارج على الداخل لوضع بيداغوجيا قائمة على تأسيس وسط تربوي مرتّب بعناية، يُنشِئ، على مدى عظيم، أناساً

---

(1) De l'esprit des Lois, Première partie, livre I, ch. I.

يستجيبون لأنموذج تفرضه السلطة القائمة. سوف يترك هلفتسيوس لمنظمي فرنسا الثورية هذه الفكرة عن القوّة الهائلة للتعليم، والتي سوف يستعيدها جيريمي بنثام. إنّ خَلَف هؤلاء الإيديولوجيين لم ينقطع؛ فإنّ المصلحين دائماً وأبداً يتعهّدون باستخدام طرق البيداغوجيا المؤسسية أحسن استخدام من أجل انبعاث الإنسانية.

إنّ مقولة المناخ شديدة العمومية حتى تدلّ على أمر آخر غير فكرة الترابط بين أصناف البشرية وبين المحيط الجغرافي أو الطبيعي، الذي هو معدّ لمعيشتهم. ولكنّ الآليات التفصيلية لم تلقَ أبداً أيّ تحديد محكم. وإنّه لمن نافلة القول أن نرى أنّ لون البشرة، أسود كان أو أصفر أو أبيض، هو على صلة مباشرة بدرجة التعرض لأشعة الشمس، التي يخضع لها الأفراد والنوع سواء بسواء. ألا يجدر أن نحتكم إلى خرافة البشرة الحمراء، التي مفادها أن الإله الخزّاف قد تلهى عن أول حَمْيةٍ بشريّة، فجاءت شديدة النضج ومسودّة تماماً. أما الثانية فأقل نضجاً؛ إذ بقيت بيضاء، في حين أنّ الثالثة أخيراً خرجت بلون أحمر جميل. وإنّ مفهوم المناخ، بما له من غموض، يشبه أن يكون أغنى بالمعقولية الممكنة ممّا لو كان معكوساً.

لقد اضطلعت مقولة المناخ بدور في تطور التأويلية، وذلك بدفع فكرة المعقولية الشاملة للثقافة بوصفها ظاهرة إجمالية، تكيف جماع الفترة التاريخية. إنّ هذا التماسك إنّما يجمع ظروف الوسط، والمحيط الخارجي بالقيم الغالبة، والمواقف والسير المميزة لكلّ قوم من أقوام الدنيا. أمّا الغرض الرومنطيقي لروح العصر (Zeitgeist)، فسوف يقع استبداله شيئاً فشيئاً بغرض المناخ، بدلالة ملازمة نفسية وروحانية، تسفر عنها لفظة روح (Geist)، وقد استُبدل بالعلاقة بالعالم المادي التي تلزم عن المناخ.

في سنة 1779 تمّ تتويج الشاب هردر من قبل أكاديمية برلين عن رسالة يبدو أنّ موضوعها مستلهم من فيكو أو من مونتسكيو: **(في تأثير التدبير المدني على العلوم والعلوم على التدبير المدني)**. يرى هردر أنّ المناخ وحده

لا يمكن له أن يسوّغ تطور المعرفة؛ لأنّ البلاد، التي انتعشت فيها الثقافة في عصور بعينها، مثل مصر وبلاد الإغريق وروما، قد عرفت انحطاطاً كاملاً، دون أن يتعرض المناخ لتغيير ملموس. أمّا تنامي المعارف في فرنسا وإنجلترا وفي ألمانيا أو في السويد، منذ زمن تاقيطس، فلا يمكن تفسيره باستصلاح الغابات البدائية فقط. كما لا يمكن أيضاً أن نحتجّ بالطباع المخصوصة للشعوب، بماهيّتها البيولوجيّة. يتعيّن أن نبحث عن تفسير أشمل: أنّ المناخ يمكن أن ييسر، أو أن يعيق الاستعدادات الأصلية للطباع القومية (national Charakter)، التي يفترض أن تتنامى في محيط بعينه. غير أنّ العوامل الجوهرية للصعود وللسقوط إنّما هي من جنس ثقافي: هي الدستور السياسي، والتدبير، والأعراف [148]، وكذلك أحوال السماء [Himmelswitterung]، ملائمة كانت أم غير ملائمة[1].

ولقد كانت مدام دو ستال وجدت هذه الفكرة عن التكييف المتبادل بين الثقافة والمحيط، حينما عارضت بين آداب الجنوب وآداب الشمال، التي هي رُسلٌ لرومنطيقية كانت تستشعرها حينها أكثر مما كانت تعرفها: «إن المناخ هو يقيناً واحد من الأسباب الرئيسة وراء الفوارق الموجودة بين الصور التي تحدث الالتذاذ في الشمال، وتلك التي نحب أن نتذكرها في الجنوب. وإنّ رؤى الشعراء يمكن لها أن تولّد أموراً هي من الخوارق، ولكنّ الانطباعات المتأتية من العادة توجد ضرورةً في كلّ ما نؤلف. (...) أما شعراء الجنوب فيخلطون باستمرار صورة الهواء الرطب، والغابات الكثيفة، والأنهار الرقراقة بمشاعر الحياة كلها. (...) إنّ شعوب الشمال أقلّ انشغالاً بالملذات منهم بالألم، وإن خيالهم يصير بذلك أخصب. فمشهد الطبيعة يفعل

---

(1) Cf. J.G. Herder, Vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung, 1779, Werke, Carlsruhe, 1820, Bd VII, p. 263.
عبارة روح العصر (Zeitgeist) توجد لدى هردر، مثلاً، في الكتاب العشرين من الأفكار، بخصوص روح الفروسية الوسيطة.

فيهم بقوة، وهي تفعل مثلما تتجلّى في مناخاتهم المكفهرّة والغائمة. (...) أمّا شعر الشمال فيناسب روح شعب حرّ أكثر من شعر الجنوب...»[1].

إنّ «حموزة الأرض»، و«حزن السّماء» يولّدان «الاعتزاز بالنفس» و«التجرد من الحياة»، اللذين يثيران إعجابنا لدى أبطال أوسيان وفي الأساطير الإسكندنافية. فإدراك المشهد الطبيعي يرافقه إلقاء الوضع الباطني على المحيط، حيث ينشأ عن ذلك عهد تحالف بين الإنسان وبين فضائه الحيوي. ولسوف تُعلي النزعة الوطنية الرومنطيقية هذا الفرق النوعي لدى شعوب يمتدّ اندفاعها من الماضي نحو المستقبل، بإضافة العامل التاريخي للتراث إلى العوامل الجغرافية. كما تتحدّد بدقّة في عمل هردر أمّات أفكار المذهب التاريخاني. فقد تمرّد الشاب هردر على عقيدة التقدم الخطي، العزيزة على منظري الأنوار. أما فولتير، في رسالته (**فلسفة التاريخ بواسطة المرحوم القس بازان**) (1765) (Philosophie de l'histoire par le feu l'abbé Bazin)، وقد أحدث بالمصادفة مصطلحاً سيكون له مستقبل عظيم، فقد عرض المنظور التفاؤلي لعقلانية كاملة محيطة بصيرورة البشرية، لا يقلّ سذاجةً عن مذهب العناية الكاملة الذي صاغه بوسيي في (**مقالة في التاريخ الكوني**).

يعارض هردر هذا التصوّر التبسيطي إنسانيّة تتحرّك بالجملة من الظلمات إلى النور، بتحليل مفصل لصيرورة التاريخ. فإنّ شعوب الأرض لا تشكّل مجموعاً متناسقاً، ولا شيء يدلّ على أنّها مدعوّة إلى الذوبان والاندغام في كلية متجانسة لكون ذي تدبير سياسي كوني [cosmopolitique]. ففي حين من الزمان بعينه، يمكن لنا أن نلاحظ وجود إنسانيات جزئية على وجه الأرض، تنطوي على درجات متفاوتة من النماء، حيث لا شيء يدل على أنها توجد سواءً على المحور نفسه. إنّ فكرة **الحضارة**، التي تمّ اختراعها أواسط القرن

(1) Madame de Staël, De la littérature, 1800, I, ch. 11 ; éd. Paul Van Tieghem, Droz, 1959, t. I, p. 181 sq.

من قبل الفرنسيين، يجب [149] أن تؤخذ لا في صيغة المفرد؛ بل في صيغة الجمع. «من هو الشعب الذي لا يملك حضارته، وكم سيخسر مخطط العناية [الإلهية] من أبعاده الكبرى إن كان كلّ فرد من الجنس البشري قد خُلق من أجل حضارتنا نحن، التي ليست، في أغلب الأمر، إلّا غطاءً لضعفنا؟ ليس ثمّة أعمّ من هذه اللفظة، ولا أكثر تغليطاً من التطبيق الذي نريد إجراءه لها على الشعوب كافة، وعلى العصور كافة. كم، في أمة متحضرة، هو محدود عدد الأفراد الذين تلقوا تأثير الثقافة؟ وبأيّ معنى هم أفضل من غيرهم؟»[1].

لقد عَدَّ فقهاء التنوير روحَهم الجاف والمحدود مقياساً لكلّ ثقافة؛ إذ يزعمون أنّهم يفرضون على كلّ الشعوب لكلّ العصور معيار «أنوارنا وإلحادنا، برودتنا وتأنقنا الفاقد للشدة، خمولنا الفلسفي وبؤسنا البشري...»[2]. إنّ هذا التوحيد الثقافي، وهو أبعد ما يكون عن جعل التاريخ معقولاً، يختزله في صورة ساخرة عبثية. إنّ هردر، بتأثير من حركة **العاصفة والجموح** (Sturm und Drang)، يحاكم النزعة الذهنية الساذجة، التي تحطم كلّ كرم بدعوى الفكر الحر (Freidenken): «هذا الفكر الحر المقدام، الذي لا قوة له، المثير، الذي لا نفع منه، والذي يجب أن يقوم مقام كلّ ما هو محتاج إليه تقريباً - القلب! الشوق! الدم! الإنسانية! الحياة!». ما الفائدة من «نور يتمّ تعظيمه ونشره بما لانهاية له، في حين أنّ الميولات والغريزة الحيوية قد أُنهكت إلى الحدّ الأقصى»[3].

إنّ فلسفة التاريخ «الأخرى» ترفض المثنوية، التي تحكم بالجملة على هذا العصر أو ذاك، خيراً كان أم شرّاً، بحسب موضعه من المحور الكرونولوجي للتقدم. مثله مثل فيكو من قبلُ، يرى هردر أنّه ليس ثمة أيّ

(1) J.G. Herder, Philosophie de l'histoire de l'humanité (1784-1791); Avant-propos; trad. Tandel, t. I, nouvelle édition, 1874, p. 8.

(2) Herder, Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, 1774, II, trad. Max Rouché, Aubier, 1943, p. 213.

(3) المرجع نفسه، ص251.

حقبة من التاريخ بإمكانها أن تتفاخر باستئثارها لنفسها برأسمال الحياة البشرية، وبقيمه الخصوصية. فتاريخ البشرية ليس صراعاً بين الخير والشر، ضمن منظور الخاتمة السعيدة (happy end) المنتظرة، حيث يكون الانتصار القريب والنهائي للأنوار. إنّ التاريخ مأساة في طور الحدثان، نهايته تظلّ غامضة كلّ الغموض. أمّا رهان هذه المأساة، فهو توكيد القيم التي حَمَلتُها هم النّاس، فرادى وجماعات. غير أن القيم الإنسانية كافة لا يمكن تحقيقها مجتمعةً؛ فهي في خضم تدافع، فأمّا ما يفرض نفسه في وقت بعينه، فيرمي بالبقية وراء ظهره. من ذلك جاءت أدوار الحضارة، التي تقصاها مونتسكيو وفيكو، والتي تجيز توزيعاً للقيم الثقافية في المكان، بحسب تنوّع الأمم، وفي الزمان، بحسب تعاقب الأجيال. وإنّه لمن العبث أن نحكم على الثقافات الأخرى بالقياس إلى خياراتنا الخاصة. فالكونية الحقيقية ليست التدبير الكوني، الذي يسوّي كل شيء، وإنما معنى الفوارق، الذي يجد متعة؛ إذ يمجد في الغير القيم والخيرات الثقافية الغائبة عن أرضه بالذات.

لذلك لا يوجد، من بين العصور كافةً المتعاقبة للحضارة، واحد منها يمكن إدانته بالجملة، بدعوى الهمجية، والبداوة أو الظلامية [150]. إنّ تهجمات فولتير هي تعبير عن تعصب، وعن عداوة أسوأ من تلك التي يسم بهما خصومه. فالصديق الحق للإنسانية إنما يتعلق بإدراك شفاف، عبر اللحظات المشوشة للتاريخ، للقيم التي هي حاملة لها. من ذلك جاءت إعادة الاعتبار للعصر الوسيط، التي نهض لها، جنباً إلى جنب، هردر وغوته، حينما وقفا معجبين بكاتدرائية ستراسبورغ سنة 1770. أمّا البرابرة، الذين غزوا الإمبراطورية الرومانية، وهدموا ثقافتها، فقد كانوا رسلاً لثقافة أخرى. «لا شك في أنّهم يحتقرون الفنون والعلوم، الرّفَهَ والتأنق -وهي التي خربت البشرية؛ ولكنهم إنما كانوا يحملون مكان الفنون الطبيعةَ؛ ومكان العلوم سجية أهل الشمال؛ ومكان التأنق مكارم الأخلاق على خشونتها، وأن هذا كله كان يعتمل ويتفاعل- أي حدث هذا! فشرائعهم إنما كانت مطبوعة بإقدام

الرجولة، وحس الشرف، والتحلي بالفطنة والأمانة وتوقير الأرباب. ثم يلي ذلك التنظيم الإقطاعي الذي كان الهدف منه العفاف والشرف، والذي سما بأفضل جزء من الميول البشرية؛ ولو أنها روايةٌ، روايةٌ هي مع ذلك من إلهام رفيع، زهرة جديدة حقّاً للنفس البشريّة»[1].

إن تاريخ الإنسانية يستعرض مظاهر الواقع البشري، التي يبسط كلّ واحد منها، بحسب منظور مخصوص، عبقرية النوع، التي تجسدها الشعوب، التي تعمّر وجه الأرض. فالشعوب والأمم لهم استحقاقٌ واحد لتعاطف المؤرخ؛ وكل حقبة تفضي إلى جمام المعنى البشري. أما الحقيقة فلا تقبع في طرف التاريخ، الأمر الذي يحرم، في انتظار ذلك، الأجيال والقرون من كلّ اضطلاع برسالتهم هم. إنّ التاريخ الأصيل يبسط تعاقباً من الآنات الحاضرة، كل واحد منها مكتفٍ بنفسه، بما هو استكمالٌ حينيٌّ لحال البشرية. وإن جمام المعنى حاضر في كلّ نبذة من نبذات الزمان، وكلّ ثقافة، مهما كان من تواضع شأنها، بما هي تسويغ ورهانٌ للأعمال والآثار، للمشاعر والأهواء، للفنون والصناعات، للمؤسسات، للأساطير والأديان، إنما تستفيد من المساواة في الحقوق، في الثقافات الأخرى كافة، أمام الفكر التاريخي.

بهذا التقدير، وعلى الضد من مشروع الهضم العقلاني، يبرز تعدد في أنحاء فهم الماضي. فكل حقبة لها صلاحيتها الداخلية، وحقيقتها، التي تستعصي على كلّ محاولة لردّها إلى أمر نسبيّ. كلّ حقبة تنبسط داخل أفق ينتسب إليها بالخصوص، ضمن الأفق اللامتناهي للبشرية. أما الثقافات الجزئية، في تعاقبها، فتصف قَصص القرون، كلّ حلقة منها لا تقل قيمة لمن هو عليم بفكّ سَنَنِهَا، تقديراً للتنزيلات التي تُعمّر بها [هذه الحلقة] وجه الأرض، ومجرى التاريخ. أما المناخ فيمثل إمكاناً من إمكانات التعبير الثقافي فحسب، الذي يرجع إلى التلقائية الباطنية، إلى الحركية الخلاقة للعبقرية البشرية.

---

(1) المرجع نفسه، ص199.

لقد لقي هردر بقوة تأثير أوسيان؛ فقد كان من الأوائل الذين اهتموا بالشعر الشعبي، الذي ينطق عن روح الجماعات الغابرة. إنّ مقالة للأسقف الإنجليكاني روبرت لوث [151] علمته أن يجد في النصوص الشعرية للكتاب المقدس تجلياً عفوياً لروحانية شعب لا يزال يافعاً، ينشد ويرقص أمام ربه. أما الأساطير فتصف بطريق المجاز تجارب النفس، التي لم تتعقم بعدُ بالنزعة الذهنية المتكلسة. ولقد كان هردر، منذ سنة 1769، في رسالته **(يوميات رحلة)**، يتخيل تأليفاً ثقافيّاً من شأنه أن يجمع، عند شعب بعينه، الأشكال الرمزية للتمثل: الشعر، الأسطورة، اللغة. إنّ المخيلة الخلاقة نفسها تحض على الحضور في العالم أفراداً وجماعات؛ أما ألعاب الأطفال، وأحلام الرجال، فإنما هي تذكير وتخليد لأطوار عتيقة، حينما كان الإنسان الطبيعي مطيعاً لدفع القوى الحية الماثلة في أعماق نفسه.

إنّ النزعة التاريخانية الرومنطيقية، التي تقول أطروحتها، بحسب صيغة مأثورة عن بيكون، إنّ الحقيقة هي بنت الزمان، قد كانت عرضة للنقد، في الفترة المعاصرة، من جانب مخاصمين هم في الأغلب غير مدركين لها؛ إذ يحلو لنا أن نتخيل حقيقة كلية، محنطة في تجريد لا يحتمل أي توافق مع صيرورة الزمان. إلا أنّ كل لحظة من الثقافة تجدد السؤال عن اندراج الأبدية ضمن ظرف مخصوص لحاضر مّا، مثقل بماض مّا، سائر نحو مستقبل مجهول. فالحقيقة ليست موضوعاً للحيازة، وإنّما هي نذر متجدّد دوماً لمسار لا يقدر فيه الأفراد ولا الجماعات على أن يبلغوا إلا استكمالاً عابراً. والمطلق إنما هو موجود في قصد السعي، لا في تملك الغرض حين الوصول إليه. لقد تكلم نيتشه عن المطلق الذي يصيب من يعتقد أنه فاز به بالجنون.

فالنزعة التاريخانية، مثلما عرّفها هردر، ليست نزعة نسبية تاريخية وفلسفية. إنها تأكيد على أن الأبدية، لدى الحالة البشرية، لا يتيسر إدراكها إلا بشرط الزمانية. والمؤرخ يكتشف التاريخ داخل التاريخ نفسه؛ وهو لا يمكنه ادعاء تحوّزه وجهة نظر خارج التاريخ، منها يتأدى إليه المنظور

التاريخي، وقد انتظم بحسب مقتضيات العقل اللازماني. فمن المخبولين من يخيل إليهم أنهم أرباب؛ والمنظومات الميتافيزيقية العقلانية للتاريخ تفصح عن أمثلة ساطعة عن الهذيانات البلاغية. إنّ الصيرورة العيانية للأحداث التاريخية لا تنقاد إلى الاقتناع بمثل هذا الاحتجاج. وعموماً أنبياء الماضي بلغوا غاياتهم، ماداموا يعرفون سلفاً كلمة النهاية. أمّا أنبياء المستقبل، فيرتّبون موتهم قبل أن تكذّبهم الأحداث. فإنْ هدم شيءٌ ما نبوءتهم، قبل وفاتهم، استعملوا رصيدهم لتصحيح بلاغي يعيدون به الأمور إلى نصابها. لقد راهن هيغل على نابليون؛ ولكن نابليون انهزم؛ وقد يذهب بنا الظن إلى أن هيغل سيسقط مع نابليون؛ ولكن لا شيء من ذلك: فهيغل نقل آماله إلى الدولة البروسية، صورة الانتصار المقبل للمعقولية. وهو سوف ينتصر مع بسمارك والرايش الثاني؛ ولكنه خسر مع فلهلم الثاني، وليس بمقدورنا القول إنه سيثأر لنفسه مع هتلر والرايش الثالث. والحق أنّ العقلانية الشمولية لهيغل، وقد تكفل بها ماركس، قد انتصرت في الجزء الأعظم من المعمورة. ولكن العقلانية تتخذ [152] بالأحرى دلالةَ لاعقلانيةٍ سائبة بغير عقال، تؤدي بالبشرية لا إلى نهاية التاريخ، مع التصالح الكوني، الذي وعد به ماركس وهيغل؛ بل إلى نهاية العالم تحت راية الإسكاتولوجيا النووية، أو الغولاغ على النطاق العالمي.

إنّ العبرة المستخلصة من درس هردر أنّ كل حقبة حبلى بحقيقة على قياسها. فبدل الانسياق إلى تعميمات مشطة، تتمثل في الحكم على فترة من فترات التاريخ غياباً، بالنظر إلى غير ما هي عليه، يتعين على المؤرخ أن ينكب عليه باحترام، حتى ينصت إلى الشهادة، التي يقدمها عن حقيقة الإنسان وحقيقة الله. إنّ النزعة التاريخانية هي منهجيةٌ للتشاعر، في حين أنّ منهجية التنافر، التي تمرس بها بعضهم مثل: فولتير، وفونتنال، وهيوم، وروبرتسون، وكوندورسي، إزاء حقب صيرورة الإنسانية، التي لا تتلاءم مع أحكامهم السابقة، إنما تفضي إلى تشويه ناتج عن عدم الفهم. وما دمنا نرى

في الأقوام البدائية برابرةً متوحشين و«سابقين على المنطق»، أدلة على إنسانية دونية قريبة من البهيمية، فإنا نحكم على أنفسنا بتجاهل منظم للإسهام الذي يمكن للإثنولوجيا الأصيلة أن تقدمه إلى أنتربولوجيا جديرة بهذا الاسم. ولقد اشتغل هردر على هذا الانقلاب الذي يمسّ الروح والنظر، والذي يجعل من «الهمج» المنكورين «بدائيين» جديرين بالاعتبار والتقدير، في المجال الأوربي، وفي أصقاع ما وراء البحار سواء بسواءٍ.

لقد وضع هردر إبستمولوجيا جديدة للفهم، معارضة للتفسيرات الاختزالية للنزعة العقلية. فإن فكرة العصر، أو روح العصر (Zeitgeist)، ترسم التأويل ضمن أفق مكاني زماني تحكمه جملة من القيم ومن المفاهيم مولدة لمعقولية مخصوصة. إنّ تأويل وثيقة ما يقتضي، في المقام الأول، معرفة متقدمة بالعالم المعقول الذي رأت النّور في كنفه. أمّا الوقائع، والأحداث، والمعطيات بأنواعها، فتتجلى إلينا بغير نظام، منثورة في العالم الخارجي. غير أن هذا التشتت الظاهر مسنودٌ بمجموع من الدلالات المقوّمة للحظة الثقافة. يتعين على التأويل أن يعتمد طريقة الربط بين التفصيل وبين المجموع الذي هو جزء منه. ألا ترى أنّ فولتير يعمد إلى واقعة من وقائع تاريخ الصين، أو التاريخ الوسيط، فيعرضها وكأنها تنتسب إلى عالمه هو؛ فيستغرب، ويستنكر، ويدين باسم بداهاته هو، التي لا صلة لها أصلاً بالعصر المقصود. ذلك هو التفاوت التاريخي المنظم، على طرفي نقيض من الروح التاريخي الحق. إنّ فولتير يتصرف، مع حفظ الفوارق كلها، مثله مثل البدائيين، وهم على هامش الحضارة التقنية، أمام آلات التصوير والصوت. فإذا حللوا هذه الأشياء بحسب مقولاتهم الخاصة، فلن يروا فيها غير تجليات سحرية، لما فيهم من عدم قدرة على فهم اشتغالها الفعلي. إن الهرمينوطيقا يتعين عليها الاعتراف بخصوصية كل فهم، وأن تحيط علماً بالنظرة التي يحملها عن العالم.

يجب على الهرمينوطيقا إذاً أن تكون نظريّةً في مجامع الفهم، اعترافاً

سابقاً برؤى العالم في تنوعها التاريخي والجغرافي. لم يكن هردر فيلسوفاً محترفاً، وإنما كاهناً صاحب دعوة، وفي الوقت نفسه لاهوتياً [153] بالوظيفة. إنّ كامل عمله يمكن اعتباره مشروعاً دفاعياً ذا أسلوب جديد؛ أما كتابه (**أفكار من أجل فلسفة في تاريخ الإنسانية**) فتستأنف مقصد بوسيي في كتابه (**مقالة في التاريخ الكوني**)، في صيغة لوثرية، ودون التحجر التعصبي لأسقف مو. ونحن نجد أنّ التقريب بينه وبين شلايرماخر أمر يفرض نفسه، وهو صاحب عقل عظيم أيضاً، مؤسس لهذه الهرمينوطيقا، التي كان هردر يتطلّع إليها، وهو رجل دين كذلك، بعد شبيبة قضاها بالمثل تحت التأثير التقويّ. بين العلمين جيل فاصل: أما هردر، المولود سنة 1744، فقد وافاه الأجل سنة 1803؛ في حين أن شلايرماخر عاش من سنة 1768 إلى سنة 1834. بين هذا وذاك، تفتقت الحدوس الهردرية، المنبثقة من المنبع الحي **للعاصفة والجموح**، في كنف الرومنطيقية، التي كان مؤلف (**الأحاديث في الدين**) (1799) و(**أحاديث النفس**) (1800) واحداً من أعلامها المؤسّسين.

ولقد بادر هردر، وهو من رجال الله، إلى تطبيق مقولة روح العصر ومبادئ التاريخانية على معرفة الله. ذلك أنه يجب أن نردّ إلى النصوص المقدسة كثافتها العيانية. أما الأدب العبراني فهو تعبير عن الروح العبرانية؛ حيث نجد فيه صور الشعر الشعبي الذي هو، بغير تجديف، قرين سائر المجامع الخرافية للإنسانية. فالفيلولوجيا الخارجية، التي هي إعادة بناء علمية للنص، تضاف إليها فيلولوجيا داخلية، هي بحث عن المعنى الجواني لهذا النص لدى محرريه وقرائه الأوائل. ولقد استشعر شبينر، ملهم المذهب التقويّ في بداياته، وجود «فلسفة يهودية»، لازمة لفهم الكتاب. أمّا هردر من جانبه، فقد اجتهد ليردّ إلى الكتاب المقدّس صبغته المحلية، وليقرأه في أصالته البشرية، بحسب الروح التي وضعته. فالمحصِّلُ الكتابي (biblischer Antiquar) يحقق النصّ كلمةً كلمةً في دقته الحرفية؛ ولكن ينبغي الذهاب إلى أبعد من ذلك. «أيّ ضيق في العقل هذا فيما أرى إن نحن لم نشأ أن ننظر

أبعد من معنى العناصر المعزولة؛ من أجل أنّ المجموع معروض علينا بقصد حدس إجمالي»[1].

إنّ إعادة بناء أصالة المعنى تفرض مقاربة ذات أبعاد متعددة. «إن الكتاب، كتاب الله، الآتي إلينا من أعماق عصور وأجيال عديدة، لا يزال يتمتع بهذه الصفة المخصوصة؛ أن نمط تقديمه شديد التنوع، كما لو كان يخاطب الأزمنة كافة والناس كافة. هل ثمة جنس أدبي لم يستعمل في أي موضع من مواضعه؟»[2]. النثر والنّظم، وكلّ أشكال التعبير تؤلّف مجموعاً، مثل روض مزدان بالورود والثمرات. إن تنوع الوسائل هذا إنما يشهد على التنوع الباطني للخلق وعلى القدرة اللامتناهية للخالق. «إن وحي الله، وحيث لا يستنقص شيء من حقيقته ومن إحكامه وبيانه، قد غنم من كونه متاحاً لكل العصور ولكل الكَتَبة ولكل أصناف الناس. (...) فكلّ جنس أدبي قد ولد مع عصره، وعلى قدر حاجات العصر؛ وقد تبدل معها؛ وإنه بالنظر إليها يجب أن يُستحسن، وأن يُعاد تركيبه وتقديره. موسى والأنبياء [154]، الأنبياء والحواريون، هؤلاء والمسيح، كلهم ينطقون بالحق عن الله، بقوة من الله، ولكن كل واحد منهم ينطق بها على طريقته، وليس ثمة نبيّان أو حواريّان يفعلان ذلك على الشاكلة نفسها. كلّ واحد يتكلم كما يسّر له الرّوح أن يتكلّم، أميناً على معنى الحقيقة الذي من شأنه»[3].

لقد أبصر هردر أهمية الوسط والعقليات العبرانية، فضلاً عن دور الأجناس الأدبية في تحرير الكتب المقدسة. معه ابتدأ عهد جديد للهرمينوطيقا، خارج عن الإشكاليات المتعارضة لبوسيي، ولريتشارد سيمون. وإن هذا التجديد قد فرض فكرة قراءة للوحي ذات مدخلين، ومرجعين. فقد

(1) J. G. Herder, Briefe das Studium der Theologie betreffend, 1786-1781, Vierter Teil, lettre XXXIX, Werke, hgg. Suphan, bd XI, pp. 10-11.

(2) المرجع نفسه، رسالة XXXVIII، ص6.

(3) المرجع نفسه، ص7-8.

وقع التسليم إلى هذا الحدّ بأنّ كلام الله كان يخاطب الإنسانية من علياء أزليته بخطاب ذي صدق مطلق. فالتبليغ، كائناً ما كان، يفترض الموقع التقابلي لفهمٍ، وللغةٍ. فإنّ الله، من أجل أن يكلّم موسى، وشعب موسى، استعمل لسانَ اليهود لا معجمهم فقط؛ بل رصيدهم المفهومي وبلاغتهم وصورهم؛ وهو يشير إلى نمط عيشهم، ومؤسساتهم المادية والمعنوية. دون ذلك لن يكون لموسى ولشعبه أن يفهما شيئاً من رسالةِ ألوهيّةٍ غريبةٍ عن فضائهم الذهني. وكذلك الأمر مع عيسى في زمانه، حيث لم يكن حلوله بحكم الجسد فقط، وإنما بالحكم اللغوي والنفسي والثقافي.

إنّ فكّ الوثيقة الكتابية ينبغي أن يحسب حساب اندراج الوحي الإلهي في تاريخ البشر. من ذلك جاءت الوصية الحاسمة: «يجب أن نقرأ الكتاب بشرياً؛ لأنه كتاب مكتوب بواسطة بشر، ومن أجل بشر (menschlich muss man die Bibel lesen; denn sie ist ein Buch durch Menschen für Menschen geschrieben)؛ إنما اللغة بشرية، وكذا الوسائل الخارجية، التي كُتب بواسطتها وحُفظ، هي بشرية أيضاً، وأخيراً إنّ المعنى الذي ييسّر إدراكها بشري، وكذا طرائق التبيين، والشأن نفسه بخصوص الغايات والحاجات التي يتعيّن أن تنطبق عليها (...) يمكن لكم أن تظنّوا وأنتم مطمئنون أنّكم على قدر ما تقرؤون كلام الله بشرياً (بالمعنى الأفضل للعبارة) تقتربون من مقاصد بارئه، الذي خلق الإنسان على صورته، والذي في الأعمال والمكارم كافةً التي ينكشف بها إلينا على أنّه إله، إنما يسلك إلينا سبيلاً بشرياً»[1].

من شأن مثل هذه المقاربة التأويلية أن تثير مظنّة التشبيه؛ حيث يظهر الوحي الإلهي ضحية استنقاص كبير، وقد رُدّ إلى المقاس البشري. أمّا الجواب على ذلك فبسيط: بين الله القائم في ألوهيته، وبين الإنسان المردود

(1) المرجع نفسه، الرسالة I، ص7.

إلى إنسانيته، بين الصفر واللامتناهي، لا إمكان لأيّ تناسب، ولا أيّ تواصل. إن فكرة الوحي تستلزم مقياساً مشتركاً؛ والقرار الذي أنعم به الله يُدني الإنسان من هذا الخالق، الذي جعله على صورته. بهذه المثابة يُفتح طريق القياس؛ فكلّ ما نعرفه من الطبيعة والغير والله ذاته إنما نعرفه بالقياس إلى وجودنا الخاص. هاهنا يظهر اعتراضٌ: «ولكن، هل ما زالت ثَمَّ حقيقة مع [155] مثل هذا القياس، الذي من أجل البشرية (Analogiezum Menschen)؟ أجل لا شك: إنّها حقيقة بشرية، أمّا حقيقة أعلى منها فليس لي عنها ما دمت إنساناً أدنى فكرة»[1].

ولقد يكون أوجب أن نتخلّى عن هرمينوطيقا الله؛ ذلك أنه ليس في مستطاعنا غير هرمينوطيقا للإنسان في حال الإنسانية. وأنّ هذا الحال عينه ينبغي أن يُفهم في وضع تاريخي وثقافي. أمّا الإلهام، فلا يبقى سمة محايثة مادياً للوثيقة الكتابية، التي يكون فيها روح الله قد حلّ مرة إلى الأبد، في موضع بعينه، وفي أوان بعينه. إنّ الإيمان المسيحي لا يمكن أن يبقى أسيراً لكلام معطى في غياهب الماضي، ومشوّه بتقادم دُهريّ. وإنّ راهنية الإيمان إنما تمرّ لا عبر ظاهر الكتب المقدسة؛ بل عبر معناها، وقد استُحضر وأُعيدَ تجسيده في الحاضر. فاللاهوت لا يرضى أن يكون تكريراً لمعطى قديم؛ إنّما هو بحث، وبناءٌ لدلالة حاضرة. كذلك صيرورة البشرية تستلزم نشأة موازية للحقيقة الإلهية في حوار مع صيرورة الكائن البشري. «إنّ الأمر، الذي بمقتضاه يكون الدين بشرياً كلّه هو آية اعتراف بحقيقته. (...) فمعرفته تنبض بالحياة؛ وهي خلاصة كلّ المعارف، وكلّ المشاعر، هي الحياة الأبدية. وإن وجد عقل عام وحسّ عند البشرية ففي المعرفة الدينية؛ إذ يمثلان منها الوجه الأكثر عرضة للنكران»[2].

---

(1) J. G. Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, 1778; Werke, hgg. John. Von Muller, Carlsruhe, 1820, bd. VIII, p. 5.

(2) المرجع نفسه، ص92.

هردر شاهدٌ على هذا التسريح الحاسم للمنظور التأويلي، وصانعٌ له، لا في ميدان المعرفة الدينية فحسب، إنّما كذلك في الإبستمولوجيا العامة للعلوم الإنسانية. حينئذٍ صار الفهم مستلزماً لمقاربة تاريخية، تضع الحدث أو الشخصية التاريخية في سياق البداهات السائدة في عصره، الأمر الذي يسمح بإيضاح الدلالات والقيم، التي لم يعترف بها الشرح التقليدي. هو انقلابٌ في النظر معطوف على حدوث الوعي الرومنطيقي. فالذات والموضوع كانا واقعين في حقل مُحيَّدٍ؛ إذ بقيت العلاقة بينهما مستقلة عن تواترات المكان والزمان. فإذا ضربنا اثنين في اثنين حصلنا على أربعة في كلّ الربوع، وفي كلّ الأزمان. أمّا الحقيقة الميتافيزيقية والدينية فهي مثل الحقيقة العلمية ليس بوسعها أن تلقى انعكاس الظروف الحافة عليها المتصلة بصروف الصيرورة التاريخية. هوية الله حاصلة إلى أبد الآبدين، ورسالة التنزيل ثابتة لا تبديل لها: **كما كان في البدء والآن وكلّ أوان وإلى دهر الداهرين** (sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum).

إنّ الجمود الثقافي للعصر الكلاسيكي، وهو من جنس أنطولوجي، قد حلّ محله الجمود الذهني للأنوار. ففي نهاية القرن الثامن عشر كانت الحقيقة متحالفة مع الديمومة. من ذلك جاء فهمٌ جديدٌ للنظام الديني، وجد واحدة من تعبيراته في صورة عيسى، وشخصيّته وحياته بين الناس. فالمسيح في جلاله القدسيّ، والفسيفساء الغالبة على هيكل الكنائس البيزنطية، المسيح المنحوت على واجهات الكاتدرائيات الوسيطة، المسيح المثبّت على [156] الجزء الأعلى من الزجاجيات، الشامخ في مجده فوق مُقام الناس، وقد حُرم من وطأة الشهوة كلها. لقد كانت المسيحية الأولى تظهر «استخفافاً تامّاً بحياة عيسى التاريخي»[1]، على طريقة الرسول بولس، الذي لم يكن يريد التعرّف إلى المسيح بلحمه ودمه. فالشخصية الواقعية تمّ استيعابها في التمثيل اللاهوتي.

(1) Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesus-Forschung (1905); éd. Tübingen, 1933, p. 1.

أمّا النصوص الإنجيلية، فلم تكن تُقرأ بوصفها شهادات على أحد مّا كان يعيش في حين مّا من صيرورة شعب ما؛ لقد كانت تمثّل صوراً مطلقة، عابرة للتاريخ، تفرض التوقير على المؤمنين. إنّ العقائد التي شكلتها المجالس كانت تعكس معقوليتها رجعاً على الوثائق، التي من المفترض أنّها مأخوذة منها. وكذلك الرعيل الأول من النصارى فقد كانوا يتصوّرون، انتظاراً لمجيء المسيح، مسيحاً متنبئاً، وعودته التي يلخصها موته وانبعاثه لها آثار مرتقبة في مستقبل وشيك، الأمر الذي جعل كلّ انشغال بتفاصيل الحياة الفعلية للمخلّص أمراً غير نافع، وانتهاكاً للحرمات. ولكنّ المسيح لم يرجع؛ والكنيسة اتخذت مكانه، ونصبت نفسها حاكمةً وضامنةً للصبر الطويل للبشرية. لقد اتخذ المسيح مقامه على الهياكل قائداً مرئيّاً لكنيسة غير مرئيّةٍ، ثابتاً في أبديته. يسوع الناصري قد لقي بذلك منزلة «شخصية غريبة عن الزمان من الناحية التاريخيّة»[1]، متحلّلة ومركبة من جديد بوساطة التأثيرات العرفانيّة، والتواترات الأفلاطونية المحدثة، ضمن منظور إلهام حاضر من قبلُ في إنجيل يوحنا. إنّ الإسكاتولوجيا قد امتصّت التاريخ؛ أمّا ألوهية المسيح ابن الله فقد كسفت بشرية عيسى، ابن الإنسان.

لقد شدّد الإصلاح، بعد أن نزّل العذراء والقديسين من عليائهم، وهم شخصيات ثانوية للدراما المقدسة، على السمة التاريخية العابرة للمسيح. كتب شفايتزر: «لقد كان يتعيّن أن تهتزّ العقيدة نفسها، قبل أن نتولّى البحث عن عيسى التاريخي، وقبل أن نتمكّن حتى من تصوّر وجوده»[2]. ففي عصر الأنوار، سمح التحلل من الضغوط العقائدية برؤية جديدة للنصوص الإنجيلية. أمّا الحركات التحرّرية داخل المذهب البروتستانتي، مثل السوسينيائية [socinianisme]، والأرمينيائية [arminianisme]، والوحدانية [unitarisme]، التي استنقصت من ألوهية المسيح، فقد حاولت أن تردّ إليه

(1) المرجع نفسه، ص3.
(2) المرجع نفسه، ص4.

هويّته البشرية. كما أنّ تفكك المنظومة اللاهوتية قد أفضى إلى تحوّل للعناية الموجّهة إلى النصوص الإنجيلية، وقد صارت منذ ذلك الحين مستفيدة من وسائل التفسير النقدي.

لقد أسهم تطور دراسات العهد الجديد، منذ غروتسيوس إلى حد أرنستي وسملر وميكايليس، مروراً بالأعمال المستبحرة لريتشارد سيمون؛ إذ عملت على تفكيك نقديّ للنص المأثور المعتبر نصاً منزّلاً، في إيضاح سرّ بشري لعيسى، تُرك مجهولاً لفائدة سرّ إلهي. أمّا التناقضات، ونقائص الإنجيليين، والعناية الجديدة الموجّهة إلى كونهم لم يكونوا يكرّرون بعضهم بعضاً، وأنّ كلّ شهادة [157] كانت تحمل نوراً جديداً على مغامرة عيسى، كلّ ذلك أثار فضولاً لمعرفة التّقاسيم البشرية لشخصيةٍ بقيت، إلى ذلك الحد، خارجة عن سيطرة التحقيق التاريخي. لقد انصبّ الاهتمام على الداعي اليهودي، على حضوره الفعلي ومقاصده ومشروعاته؛ بل على سبله أيضاً، والنحو الذي عاش به شخصياً مغامرة حياته ومماته. إنّ هذه المحاولة لكشف الغطاء عن المحرّم، الذي كان يحجب بشرية المسيح، ليس في شيء من التجديف؛ بل الأوْلى أن نستغرب من التأخير، الذي غلب على انشغال رجال الدين بالجوهر التاريخي للأناجيل. في الإنسان-الإله لم يشاؤوا إلا أن يروا الإله، الذي حجب عنهم الإنسان.

يرى شفايتزر «أنّ العمل الأهم للاهوت الألماني هو البحث في حياة عيسى. وإنّ ما اضطُلع به في هذا الميدان لهو أمر أساسي وحاسم للفكر الديني في المستقبل»[1]. فالأمر يتعلّق بمحاولة الكشف عمّا كان عيسى في زمانه وبين ذويه، تماماً مثلما نحاول العثور على سقراط الحقيقي من خلال شهادات تلامذته، مثل كسينوفون، وأفلاطون خاصة، وهي شهادات لا تتوافق توافقاً كاملاً. فإنّ سقراط لا يتحدّث إلينا أبداً إلا من وراء شخص بيننا وبينه؛ أمّا عيسى فلم يكتب شيئاً هو أيضاً. فالرصيد الوثائقي الغزير الذي بحوزتنا عنه

(1) المرجع نفسه، ص1.

تأتي، بشكل مباشر أو غير مباشر، من شهود على حياته لا يرقى الشك إلى صدقهم. ولكنّ هؤلاء الشهود يخاطبوننا من وراء موت معلمهم؛ وهم لا يمدوننا يوماً بيوم بشيء يروونه عن دعوة عيسى. ولما فشلت المغامرة الدنيوية، توجب استنقاذ دلالتها الجوهرية، انتظاراً لعودة من صار، عبر استشهاده، المسيح. أما التاريخ بحصر المعنى فيضيئه النور المنعكس الذي يلقيه الانتظار الأخرويّ لهذه الجماعات الورعة الأولى، التي يصفها كتاب **(أعمال الرّسل)**.

إنّ الأناجيل ليست مصنفات في التاريخ؛ بل هي أركان للعقيدة. وعيسى التاريخي تغيّر شكله بفعل الصبغة النبوئية لرسالته؛ فنحن نستشعر، من خلال ما يشفّ عن شخصيته، جماع العمق البالغ للتقليد العبراني، الذي كان هو نفسه ينتسب إليه؛ كما نستشعر كذلك نبوئيةً ثانية، منقولة من الماضي إلى المستقبل، انتظاراً لنهاية العالم بحسب الوشْك المحموم، الذي [تحفل به] علامات الساعة. فمتى ما وعينا هذا الحال الروحي، الذي تمّت في كنفه كتابة مختلف أجزاء **(العهد الجديد)**، لم يعد من الممكن لهذه النصوص أن تُؤخذ على ظاهرها بوصفها إخباراً صحيحاً وموضوعياً عن وقائع وأعمال لعيسى الحي. إنّ صاحب الأناجيل إنما يخاطب القارئ انطلاقاً من أصل يتحدّد موضعه وراء موته، بالنظر إلى برنامج مستقبلي لا يمكن له أن يكون من شأن عيسى الحي.

ولعلّه لا يجوز لنا أن نستنتج من ذلك أنّ الأناجيل هي شهود زور، وأنّ شهادتها ليس لها قدم صدق. فأحاديث عيسى وسِيَره، الموجودة في الكتب المقدسة، ولو أنّها دوّنت بعد وفاته، قد قامت على تصريفها تقاليد شفوية ومكتوبة تولّت حتماً صيانة جزء كبير من الرسالة الأصلية. والتحليل [158] المقارن للوثائق ينبغي أن يؤدي إلى تمييز درجات الأصالة في الأقاويل المنقولة، دون أن نتمكّن من أن ندرج، في هذا المجال، التفرقة القاطعة القائمة بين الحق والباطل، بين الصدق والكذب. إنّ تاريخ الأديان ينتسب، في جزء عظيم منه، إلى ما نسميه في أيامنا تاريخ العقليات، الذي كان مجهولاً تماماً في القرن الثامن عشر.

بهذه العبارات، ابتدأ فولتير مقالته (**إيغناس دو لويولا** من **المعجم الفلسفي**): «هل تودّ أن يصبح اسمك شهيراً، وأن تكون مؤسساً؟ فلتكن مجنوناً تماماً، ولكن بجنون يناسب عصرك. ليكن في جنونك بقية من عقل يمكن له أن يُسيّر حماقاتك، ولتكن عنيداً إلى الحد الأقصى. فقد يجوز أن تُشنق، وإن لم يحدث ذلك، فسيُقام لك القدّاس...». إن هذا التحليل يمكن أن ينطبق على يسوع الناصري، وعلى إيغناس دو لويولا سواء بسواء. فهو لا يسهم، بأيّ وجه، في إيضاح صُحبة المسيح، ولا تلك التي للمسيحية. ولقد وضع المسيح على مذابح القداس بعد أن عُلّق على الصليب. إنّ الجنون، إذ يعرّف بالاستلاب، الذي يعزل الفرد عن البداهات السائدة في الجماعة، جنونٌ من شأنه أن «يناسب» «العصر» لن يتمّ إدراكه على أنه جنون. ذلك أنّ لويولا مجنونٌ في نظر فولتير؛ وفولتير كان يمكن أن يبدو مجنوناً في نظر لويولا، فكلّ واحد منهما ينتسب إلى قيم مختلفة. إن «جنون الصليب» قد استفزّ من الدعوات الكثير طوال تاريخ المسيحيّة؛ وهو لايزال يستفز منها اليوم، على الرغم من لعنات فولتير.

لقد مرّ اكتشاف عيسى التاريخي عبر تطوّر الدراسات المتعلقة بالعهد الجديد، التي أشرنا إليها أعلاه[1]. أمّا الشرح بحصر المعنى، قراءة النص بإحكام أشدّ، فتلقي الضوء على الصفة المركبة الجديد. حينئذٍ، صار من المحال أن نَعدّه مجموعاً موحّداً، متجانساً، كلّ عناصره لها القيمة نفسها، ويحركها القصد نفسه. وإنّ التحليل الفاصل نفسه، الذي كان قد فرض نفسه على العهد القديم، صار لازماً للجديد، مثلما يشهد بذلك عمل ريتشارد سيمون، الذي ينتقل نقده من الأول إلى الثاني، بالمقدار نفسه من التوفيق، مثيراً سخطاً كبيراً لبوسيي، الذي كان تعصبه ضد سيمون بمقدار تعصب فولتير ضد لويولا. ولسوف يتخذ ميدان العهد الجديد، شيئاً فشيئاً، صورة الفنّ

(1) راجع: ص135 وما يليها.

المخصوص، بما يسمح بتركيز أعلى للاهتمام الإبستمولوجي. فالبحث الجيد سيتكفل ببيان التعارض بين الأناجيل الثلاثة المجملة لمرقس ومتى ولوقا، وهي شهادات متوازية، ولكنّها غير متطابقة، وبين الإنجيل المتأخر ليوحنا، الذي كان إلهامه مبايناً لها مباينة ظاهرة. فبين النصوص المجموعة في ميثاق العهد الجديد، ثمّة تفاوت كرونولوجي يتعيّن العمل على رصده، وكذا التشتت الجغرافي ودرجة الصحة. من هنا جاء الاستئناف النقدي للتراث، مع دراسة معمّقة للأدب الرسولي، شرعياً كان أم لا، في توزيعه الإقليمي. إنّ دراسة المصادر المخطوطة يجب أن يكملها استخدام للعناصر التي وفرها آباء الكنيسة لدى خصوماتهم مع الوثنيين من جهة، ومع الزنادقة وأصحاب الفرق من جهة ثانية.

[159] لقد بات من الضروري الالتفات إلى عمل تحصيلي هائل، يهدم السذاجة الوثوقية السائدة إلى هذا الحدّ؛ حتى إنّ المناظرات الكبرى للقرن التاسع عشر صارت مرتقبة. غير أنّ حجم الغشاوات، التي تخفي وجه يسوع الناصري، صارت بينة، وجهه الذي كان مكشوفاً لأتباعه ولمعاصريه قبل الصلب، وقبل البعث، قبل الجماعات المسيحية الأولى، قبل الكنيسة، والأساقفة، والحبر الأعظم، والرعوية واللاهوت - قبل العهد الجديد، ما دام العهد الجديد اللاحق على الإيمان المسيحي هو نتاج للإيمان قبل أن يكون شرعةً للإيمان. ومهما كان هذا الأمر غريباً، وتنبهنا إلى أنّ الأناجيل هي سِيَرٌ، كان يتعيّن أن ننتظر إلى نهاية القرن الثامن من التقويم المسيحي حتى يتساءل المتخصّصون في الكتاب المقدس من كان بالتحديد مؤسس المسيحية. فإلى هذا الحدّ كان عيسى العقيدة عند اللاهوتيين، ثمّ بعد ذلك عيسى العقلي عند الفلاسفة، وقد سدّ الأفق، يشغل عن عيسى التاريخي، الناطق باسم أفكار سابقة، مقابل تفاوت تاريخي منظّم. وقد رأى الكاثوليك فيه حِبْراً أعظم، أمّا البروتستانت فرأوا فيه مراقباً كنسيّاً، والعقلانيون نظيراً لسبينوزا قبل أوانه.

ومثلما قال ألبرت شفايتزر عن حقّ «إن مسألة حياة عيسى لا نظير لها في العلم التاريخي»[1]، فيما يخص الغرب على الأقل. أمّا العلوم الإنسانية التي موضوعها الإنسان فلا أهلية لها للاضطلاع بعلم للإنسان-الإله. ولكن، بالنظر إلى افتراضاتها الإبستمولوجية، إن استبعدت الألوهية بوصفها أمراً محالاً، غير حقيقي وخاطئ، فإنّها تجازف بإهدار ما هو جوهري، على طريقة فولتير، وقد أرسل لويولا إلى البيمارستان، الأمر الذي لا يعين البتة على فهم تكوين المؤسسة التاريخية، التي هي صُحبة عيسى. إنّ مؤرخي القرن العشرين يتوافرون على المنهج الفينومينولوجي، بمقاربة للظاهرة البشرية تسمح بفهم الناس وأفعالهم ضمن أفق تجاربهم المعيشة بالذات، مع ما يلزم من التحوّط بصدد تسويغاتهم المتعالية. ولكنّ هذا التحليل، الذي هو محصلة للهرمينوطيقا الرومنطيقية، ليس ممكناً قبل شلايرماخر.

تذكر شهادة الإنجيليين عيسى من خارج، بشحٍّ في الوسائل يبلغ حدّ الجفاف؛ فالأمر الجوهري هي الأحاديث التي ينطق بها عيسى، والتي يحفظها تلامذته لا شك. «ليس في حوزتنا أيّ خبر عن الحالة النفسية للمسيح. فالإنجيليون لا يعلمون عنها شيئاً؛ لأنّ عيسى لم يحدّثهم بشيء عن هذا الأمر»[2]. أمّا مؤلفو العهد الجديد، فيؤكدون أنّ عيسى كان مدركاً كونه هو المسيح، إلا أنه في حياته كما ينقلونها لا يظهر أنه يفعل ما يثبت ذلك، في رأي شفايتزر. سيأتي يوم تثبت فيه الفرضية، التي مفادها أنّ الانتظارية [messianisme] ليست من شأن عيسى، ولكنّها من شأن تلامذته، الذين عكسوها رجعياً على إمامهم المفقود، بما تركه فيهم فقدانه من القلق والاضطراب. إنّ [160] مجرّد هذا المنظور يسمح بتقدير السمة الثورية للمشروع، الذي عمل على إيقاف الديمومة الدينية عند لحظة الألم [Passion]، من أجل بلوغ معرفة صحيحة بعيسى التاريخ، غير الذي شوهته

(1) المرجع نفسه، ص6.
(2) المرجع نفسه، ص9.

الإلقاءات الرجعية للتصوّرات الأخرويّة، التي تنامت لدى الأتباع تحت وطأة مصيبة الجُلجُثة [Golgotha][*].

كان هردر في زمانه واحداً من أقدر الذين أدركوا المسألة، التي أثارتها بشرية المسيح؛ فقد حاول فعلاً تنزيل عيسى في عصره. ولكنّ أحداً غيره سبقه بمدة قليلة على هذا الطريق. ففي رأي شفايتزر «قبل رايماروس، لم يحاول أحد أن ينظر نظرة تاريخية إلى حياة عيسى ولم يُظهر أيّ حاجة للنظر مليّاً في تعاقب الأحداث التي روتها الأناجيل»[1]. لقد ترك هرمان صمويل رايماروس (1694-1768)، أستاذ اللغات الشرقية في هامبورغ، صاحب مقالة في الدين الطبيعي، نصّاً مخطوطاً، إثر وفاته، هو **دفاعٌ لأولئك الذين يمجدون الله بالعقل** (Apologie oder Schützschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes)، وقد وقع بين يدي ليسنغ، الذي نشر منه سبعة مقتطفات بالعنوان العام (**مقتطفات لمجهول**) (1774-1778) (Fragmente eines Ungenannten). رايماروس هو بفعل تكوينه عقلاني بتأثير مضاعف من كريستيان فولف، ومن المؤلهة الإنجليز. وكذلك ليسنغ الذي هو عقلاني غير وثوقي؛ سوف يعتنق في خريف عمره فكر سبينوزا.

أما آخر النصوص، التي نشرها ليسنغ، وقد كان يجهل تماماً أمر رايماروس، بعنوان (**في الغاية التي سعى إليها عيسى وأتباعه**)، فقد حاول فيه نزع الغطاء الأسطوري عن القصص المسيحي. لقد أعاد رايماروس، بضرب من البصيرة الجافة، بناءَ ما كان عليه عيسى قبل المسيحية، ومقاصده الفعلية ومقدار تحقيقها. يرى شفايتزر «أن هذا العمل ليس واحداً من أعظم الأحداث في تاريخ الروح النقدي فحسب؛ بل هو كذلك من أمهات آثار التاريخ الكوني. (...) فللمرة الأولى يبادر عقل تاريخي، على دراية تامة بالمصادر،

(*) اسم لموضع خارج مدينة القدس يُعتقد أن المسيح قد صُلب عنده.

(1) المرجع نفسه، ص13.

إلى نقد للتراث. إنّ عظمة ليسنغ تتمثّل في فهم دلالة هذا النقد، وأنّه استشعر أنّه مفضٍ -لا محالة- إما إلى محو مفهوم الوحي، وإما إلى تبديله (Umbildung). وقد اعترف بأنّ العنصر التاريخي من شأنه أن يؤدي إلى انقلاب، وإلى تعميق للعقلانية»[1].

والحقّ أنّ ثمة تفاوتاً كبيراً بين أقاويل الإمام وما جرى على أيدي الأتباع من استخدام لها بعد وفاته؛ إذ ليس بمقدورنا أن نسوّي بين الأناجيل من جهة، وبين **أعمال الرسل والرسائل والرؤيا** من جهة ثانية، وهي لحظات متباينة لتناضج الحدوس المسيحية. حتى الأناجيل، وهي شهادات التلامذة من بعد وفاة عيسى، يجب أن تُقرأ بصرف الهمّ إلى [161] التمييز بين ما هو من شأن بطل التاريخ، وما تأتى من المؤلف، الذي من البيّن أنّ شخصيته القلقة قد أثّرت في الرواية. يتعيّن على تحليل ترصيفي أن يفصل بين الطبقات المتتالية للرسالة الإنجيلية، على خلاف الرأي السائد، الذي يقرّ أنّ المسيح وأتباعه كانوا مدفوعين بوحدة تامة في القصد، وأنّ دعوتهم قد أُصدع بها في تعاصر مثالي.

يفرّق رايماروس بين ما قاله عيسى وبين ما نُسِبَ إليه من القول. وإنّه إن كان بإمكاننا أن نقبل صحّة الأحاديث المنسوبة إلى المعلم، التي حفظها حقاً تقليد تكوّن في حينه، فإنّه يتعين علينا أن نقرأ هذه الأحاديث مستقلة عن التعليقات والتأويلات، التي أتى بها الأتباع، وقد أُسقط في أيديهم بذهاب من آمنوا به، والذين تولّوا، من أجل استنقاذ أملهم، تحويل عيسى اليهودي إلى مسيح الكنيسة الجديدة. إنّ رايماروس، وهو العارف بالعبرية، قد رسم ملامح شيخ روحاني، هو نبيّ صغير تندرج دعوته في سياق العقلية اليهودية

---

(1) Ib., p. 15. Georg Kümmel, Das Neue Testament, Geschichte und Erforschung seiner Probleme, Freiburg-München, 1958, pp. 105 sqq.

وقد استنقص كومل من أصالة رايماروس، الذي رأى فيه مجرّد مبسط لأفكار المؤلهة الإنجليز. ولم يكن ذلك هو رأي د.ف. شتراوس، الذي اعترف لرايماروس بمنزلة السابق المباشر له. وإني، هاهنا، إنما أتبع عرض شفايتزر.

التقليدية. لقد كان يبشّر بالتوبة وبالوقوع الوشيك لمملكة الله، غير أنّه لم يبيّن تصوّره لهذه المملكة، وهي توافق أملاً منتشراً على مدى واسع، حيث تكون قضية تخليص الشعب المختار، الذي نكّل به الغزو الروماني، ذات مكانة محورية. لم يكن عيسى يريد إنشاء دين جديد؛ ولم يزعم أنه يلغي الشريعة؛ كما لم يأتِ بشعائر جديدة؛ بل لم يخطر في باله أن يخاطب الوثنيين. لا نجد في تعليمه أيّ أثر لعقائد المسيحية المقبلة، ولا أيّ استباق لمنظومة التثليث. لقد غذّى عيسى الأمل في أن يُعترف به مسيحاً للشعب اليهودي، الذي سيضمن تحريره في وقت قريب؛ أمّا الدخول إلى القدس، فقد مثّل ذروة هذا الأمل؛ غاب عيسى دون أن ينبئ عن موته ولا عن بعثه.

سوف تنشأ المسيحيّة من خيبة الأتباع، وعزمهم أن يعوّضوا هذا الفشل بفضل تأجيل للأمل الانتظاري، وقد مرّ من النظام الطبيعي والسياسي إلى النظام العلوي والروحاني. لقد أخفى الأتباع جسد الإمام الفقيد، واصطنعوا أسطورة البعث. أعلنوا مجيء المسيح في مجده لتحرير شعبه؛ أمّا عيسى فقد كان يرى أنّ هذا التحرير يجب أن يأتي في أجل قريب، في حدود جيل بشري، وما كان من أتباع المسيحية إلا أن رجعوا به إلى الغيابات الأخروية.

إنّ حدوث الروحانية الجديدة يضعه رايماروس في سياق الصيرورة التاريخية للعقلية العبرانية. فحيثما رأى المسيحيون بدايةً جذريةً، فاتحة عهد جديد، ارتسم اتصال لا مردّ له. وعلى الرغم من العقلانية، التي تحلّى بها، أو لعلّه جرّاء عقلانيته أفصح مجهول هامبورغ عن حسٍّ مذهل بالتاريخ. فقد نسي النصارى أن عيسى كان يهودياً، مثلما يدلّ على ذلك عداؤهم للسامية أحياناً. اكتشف رايماروس عيسى يهودياً، تَفهّمَهُ بالنظر إلى أصوله، لا من منظور الأخلاف الذين شوّهوا تراثه. كما يتعيّن كذلك أن نأخذ في الحسبان التمثيلات الأخروية، التي اختصّت بها اليهودية المتأخرة؛ لقد أبان رايماروس عن وجود عدّة طبقات لهذا الفكر الأخروي [162]، واحدة ترجع إلى عيسى نفسه، والأخرى وضعها الحواريّون بعد موته.

كذلك كان شأن التقليد المسيحي؛ إذ قُيِّض له أن يصدر عن سوء تفاهم أصلي، استنكره المجهول [= رايماروس] بشيء من الانفعال أضفى عليه بصيرة نافذة. فالأمر يتعلّق، في هذا المقام، بطور لا رجعة عنه في تاريخ الأصول المسيحية. «لعلّ عمل رايماروس هو الأشدّ حسماً من بين جملة المباحث المتعلقة بحياة عيسى، عموماً، من قِبَل أنّه كان أوّل من نظر في الفضاء الذهني (Vorstellungswelt) لعيسى بنحو تاريخي، أعني كتمثل أخرويّ»[1]. أياً تكن مقاصد المؤلف، فإنّه قد أرسى إشكالية خصيبة؛ أما مؤرخو المسيحية، سواء كانوا من المصدّقين أم لا، فسوف يعتمدون وجهة النظر هذه حينما يتعلق الأمر بتنزيل عيسى في زمانه. إنّ الاكتشافات الجديدة، بما فيها مخطوطات البحر الميت، من شأنها أن تثري الفهم التاريخي لمؤسس العقيدة الجديدة. أما وقد تُصُفِّح عن كثب، فإنّ سرّ عيسى لم يستبعد، ولم يُكشف؛ فالتحليل سمح بطرح الأسئلة الحقيقية، التي حجبها تقليد كان يمنع تواصلاً فعليّاً بين المؤمنين وبين مؤسس إيمانهم.

لقد كان مجهول هامبورغ، الذي توفّي دون أن يتمكّن من نشر مخطوطه الكبير، سابقاً لعصره بكثير حتى يمكن فهمه. فالفضل لـ ليسنغ، الذي أدرك أهمية هذه النصوص، وقد كان لا يعرف صاحبها، والذي نشرها، على الرغم من الفضيحة المرتقبة. اندلعت خصومات حادة تميّز خلالها الراعي غوتسه، من هامبورغ، صاحب روح محافظ بشكل خاص. أمّا سملر، الذي أسهم بنصيب وافر في تطوّر دراسات العهد الجديد، فقد نشر دحضاً من 400 صفحة؛ لقد مهّد سملر الطريق، ولكنّه كان يدّعي أنّه هو من يملك الحقّ لتقرير المدى الذي يمكن السير فيه. كان الهجوم المضاد قريباً من النجاح؛ وأثر رايماروس وقع في النسيان تقريباً إلى حدٍّ استأنف معه علماء القرن التالي البحث من حيث تركه رايماروس، وثأروا لسلفهم.

تدخل ليسنغ نفسه في الخصومة، فنشر سلسلة من النصوص دفاعاً عن

---

(1) A. Schweitzer, op. cit., p. 23.

حرية التفسير. منها خاصةً **فرضيّة جديدة حول الإنجيليين منظوراً إليهم بوصفهم مؤرخين من مجرد الناس** (1778)، حيث أعاد طرح مسألة الأناجيل الإزائية انطلاقاً من أعمال غريسباخ، ونبّه على إمكان ربط أناجيل متى، ومرقس، ولوقا بنصّ أصلي آرامي، نُقل إلى الإغريقية من أجل نشر الدعوة الرسولية. أمّا إنجيل يوحنا، فقد نأى بمسافات تفصله عن الإنجيل الأصلي الآرامي؛ إذ يحمل أمارة الروح الهليني، الأمر الذي يسّر نشر المسيحية في الغرب، ووضع دين كوني. كان ليسنغ نابغة، تخلو عقلانيّته من هذا التعصب، الذي أعمى بصيرة أصحاب المذاهب الفرنسيين من عصره. فمن ذلك تأتى له حدس تاريخي حقيقي انفرد به، بالتوافق مع مشروع عمل على أن يستخرج، من داخل المسيحية، التي انكب على وثائقها الأساسية بشغف، آيةً على وحي عابر للتاريخ من الله إلى الناس كافة.

[163] من ليسنغ إلى هردر، اتسعت الهوة التي تفصل الأنوار الآفلة عن الأصل الرومنطيقي الجديد. فقد استفاد هردر من مكاسب الدراسات في العهد الجديد؛ وقد دفعه مزاجه إلى أن يدرك الاعتمال الحدثي المحايث للحلول التاريخي لعيسى وللمسيحية. واهتمّ من جانبه بصورة المخلّص في أصالتها. أدّى ذلك إلى مقالتين بعنوانين دالين: **(في مخلّص البشر، حسب الأناجيل الثلاثة الأولى)** (1796)، **(في ابن الله، مخلّص العالم حسب إنجيل يوحنا)** (1797). إنّ تفكيك شِرْعَة العهد الجديد أمرٌ حاصلٌ؛ أمّا تأويل هردر فإنّه يستخدم عوامل الفهم، التي يجريها اللاهوتي الفيلسوف. كتب كومل: «من الجائز أن هردر، في تصوّره للإنجيليين بوصفهم رواة لمأثورات شفوية، قد كان واقعاً تحت تأثير فرضيّات الفيلولوجي ف.أ. فولف بصدد أصول القصائد الهومرية؛ غير أنّ الأمر الجوهري هو حدسه العميق بالسمة الشهودية لأقدم تقليد مسيحي متعلّق بعيسى، على قاعدة التاريخ الرسولي، وقدرته الشاعرية على التكهّن بالفردية الأدبية للإنجيليين»[1]. لقد

(1) Georg Kümmel, Das Neue Testament, op. cit, p. 98.

تولّى هردر رفع الطبقات اللماعة المتراكمة عبر القرون بفعل سذاجة الكهنة، وتوقير المؤمنين. فمؤلّفو العهد الجديد يشهدون على مغامرة معيشة على صلة بشخصية استثنائية، عملوا على تخليد ذكراها. وقد افترض هردر أنهم لم يفعلوا ذلك انطلاقاً من إنجيل أصلي، بل انطلاقاً من تقليد شفوي تم تثبيته متأخراً، حالما قضى الحواريون، من قبل كتبةٍ كلّ واحد منهم يجب أن يُفهم بناءً على حاله الذي يخصه.

إنّ مقولة التنزيل، مأخوذة بشكل مبسّط، سرعان ما تطابق بين النص الكتابي وبين كلام الله، الأمر الذي يحجب التدخل الضروري للبشر في تحرير النصوص التي بحوزتنا. فقد ظهر عيسى في المقام الأول، ولكنّه ليس مؤلف الأناجيل، وهي وثائق متأخرة على وفاته. وليس عيسى وحده السابق للأناجيل، بل الإيمان المسيحي أيضاً، الذي تشكّل بنحوٍ عفوي حول الإمام الحاضر، ومن ذكراه متى وافاه الأجل. إن الأناجيل هي محصلات للمسيحية، عقائد، وليست سِيَراً لها بحكم الوثيقة التاريخية؛ بل إنّ كلمة «إنجيل»، التي احتفظت بها التقاليد، تشير إلى صفة الشهادة التي من شأن الكتب المقدسة، وهي تتعهّد بالقيام على حضور الغائب الأكبر. أمّا المواد التي حفظتها التقاليد من الأحاديث والأمثال والأقاويل، والإشارات والأفعال فهي مرتّبة عند هذا أو ذاك بالنظر إلى انشغالاته وخياراته الخاصة. فالمؤمن-الشاهد إنّما يثبت نفسه بإثبات شهادته؛ والإيمان الحيّ هو حوار كلّ مسيحي يستعيده لحسابه. إنّ عيسى الأناجيل هو، في الوقت نفسه، عيسى الإنجيليين بنحو خاص، مثلما يتعيّن عليه أن يكون خاصةً عيسى كلّ مؤمن، يستعيد لحسابه عمل أولئك الذين إذا صدعوا للآخرين بـ«البشارة السعيدة» فإنّهم يصدعون بها لأنفسهم هم.

[164] إنّ عمل هردر على العهد الجديد؛ إذ يواصل عمل ليسنغ، يفصح عن التوفيق الممكن بين الحركتين الروحيتين الكبيرتين للقرن الثامن عشر الألماني، المذهب التقويّ والتنوير (Aufklärung). فالعقل والإيمان يجدان

نمط عيش (modus vivendi) يعطي حقّ ما هو جوهريّ في المقتضيين. فأسس الموقف الديني تلقى حظها من التجديد. أمّا المسيحية، فلا تعرّف بما هي مخزون من الحقائق النهائية، الموكولة من سلطة متعالية إلى ديوان يضطلع بتصريف شؤونها تصريفاً دائماً. ورجال اللاهوت [المتكلمون] يلقون، بنحو رجعي، في الوثائق الأصلية ما استخلصوا منها من الصياغات على مرّ الأزمنة. لقد صار الوحي المسيحي خليطاً من المحال أن نميّز داخله بين الإلهي والبشري. من هاهنا، جاء الفشل الذريع للمدرسية، وانحلال اللاهوت في الغرب.

أما العلوم الدينية والهرمينوطيقا، خاصةً، فتعرض أساساً جديداً للعقيدة المهدّدة. فالشرح بناءً على مبادئ علمية انكبّ على تحقيق في أصول الاشتقاق اليهودية المسيحية، وقد رفع عنها غطاء التقليد. ذلك أنه من الواجب أن نفهم ما كان إيمان الأيام الأولى في زمانه، إن شئنا أن نكشف عمّا يمكن أن يكون إيمان زماننا. فاللاهوتي تبعٌ للشارح. والوحي لم يعد كتاباً مكتوباً مباشرة من قبل الله ذاته، أو بإملاء منه. وحدة الوثيقة الكتابية وأبديتها تفسخان، لتظهر وثيقة كتبتها يدٌ بشريّةٌ؛ ومع ذلك، هذا المجموع من النصوص منزّلٌ، من أجل أنّه يستجمع شهادات لبضعة أناس بخصوص صلتهم بالله. فالوحي الظاهري يترك مكانه إلى عهد، هو عهد قادة الشعب المختار، عهد الأنبياء، وعهد الحواريين والأتباع. إنّ هذا العهد، الذي يتعيّن، في كل مرة، أن نحدد معناه في وضع بعينه، يجب أن يكون مثالاً لعهد المؤمن، ولصلته بالله في وضع تاريخي مختلف. هاهنا يجد الإلهام التقويّ موضعه المناسب؛ إذ يؤكد اهتداء المؤمن على دفع كيانه الباطني، في اللحظة المتجددة باستمرار لقرار الامتثال لكلام الله. بهذه المثابة، يرى هردر أنّ المحورين الروحيين الكبيرين، التاريخي والعلمي من جهة، والشخصي من جهة ثانية، يمكن أن يُصار إلى المطابقة بينهما دون أن يضطرّ أحد المقتضيين إلى التخلي عن مبادئه.

ولسوف يعيد شلايرماخر تأكيد هذا الموقف، الذي يجاهد للاعتراف بمطالب المعرفة الموضوعية دون الإخلال بمطالب الذّاتية. فتاريخية الإيمان لا تنفصل عن حاضريته. ولاهوت الأبدية هو لاهوت للّازمانية، محدث لدين الاستخفاف والغياب. أمّا الدين المسيحي الأصيل، كتجربة بشرية لله الحيّ، فهو من جنس الهنا والآن (hic et nunc)؛ وإنّ تجلّي الهنا والآن الكتابية، التي من شأن كلّ قول منزّل، يفضي إلى الوعي بالهنا والآن للتصديق الحاضر. إنّ التسريح التاريخي للوحي، حيث لا يؤدي إلى شيء من إضفاء النسبية عليه، إنّما يستدعي استحضاره. فالإنسانية تحيا في الزمان؛ ومقولة النماء أو التطور تنطبق على الإدراك البشري للأبدية. أمّا صلة الإنسان بالله فتمرّ بصيرورة الثقافة؛ وهي تمر أيضاً بتنامي الشخصية البشرية.

[165] وأخيراً، فالمكسب الآخر للهرمينوطيقا الكتابية هو مقولة الأسطورة. فقد شعر هردر، على إثر الأسقف الأنجليكاني روبرت لوث، بضرورة فهم المنظوم من أسفار الكتاب من حيث هي عناصر مقومة للشعر العالمي للشعوب القديمة. إنّ العبارة الشعرية هي صورة من صور رؤية العالم، طريقة في العيش والإحساس، مناسبة لنظام فكري. أمّا مقولة الأسطورة، التي تستجمع هذا المنظور المعرفي، فلا توافق تخريفاً باطلاً؛ وإنما تشير إلى مقاربة للحقيقة بحسب بُعد مخصوص للأزمنة الأولى للبشرية، قبل تدخل العقل المجرد. مثل هذا المعنى يجري على قراءة الكتاب المقدس، ولا سيّما من جهة قصص الأصول. والفيلولوجي كريستيان غوتلوب هاين (1729–1812)، منارة غوتنغن، قد فتح السبيل بخصوص قراءة الكلاسيكيين، أمّا تلميذه، ثمّ زميله في الجامعة، يوهان غوتفريد آيشهورن (1752–1827)، ذو الروح الموسوعي، فقد طبّق هذا النمط الجديد من المعقولية على العهد القديم.

إنّ كتاب (**تاريخ الأصول**) (Urgeschichte) لآيشهورن، المنشور سنتي (1792–1793)، مع مقدّمة وحواشٍ أنجزها ي.ف. غابلر، يعرض تأويلاً

متناسقاً للفصول الأولى من سفر **التكوين**، التي كانت دوماً مدعاة للسؤال: أَهي قصصٌ موضوعي لخلق العالم، أم هي خرافة شعرية، إضافة إلى المصاعب الثانوية التي تثيرها هذه التأويلات. في أواسط القرن الثامن عشر أيضاً، ألهب بوفون أجواء السوربون، حيث اتّهم بجرم العمل على جيولوجيا غير قائمة على الكتاب المقدس. لقد قدم آيشهورن تأويلاً إجماليّاً: «إن الأساطير هي بشكل عام المأثورات الخرافية (Sagen) للعالم القديم، بحسب صورة الفكر والتعبير المتداولة آنذاك. ولذلك يتعيّن علينا ألا ننتظر من هذه الأساطير وجود علاقة لحدث مطابقة لما جرى فعلاً؛ إذ يظهر فقط كما ينبغي عليه أن يحدث في ذلك العصر بالنظر إلى النمط العياني للتفكير والاستدلال، في لغة وعبارة مجازيتين بصريتين ومأساويتين، هي المؤهلة وحدها آنئذٍ لعرض واقعة مّا»[1]. إنّ نمط الفكر والكلام الذي يختص به العالم العتيق ينطوي على خصوصية تميزه؛ إذ في غياب المفاهيم نجده يستخدم الصور. يلاحظ غابلر في تعليقه: «إذا كان نموّ الذهن البشري أمراً متدرجاً، فإنه يتعيّن أن يتّبع الوحي الإلهي الطريق نفسه. فقد كان عليه أن يبلّغ قبل قرون حقائق سوف يدركها الروح البشري بوسائله الذاتية، ولكن فقط على شاكلة متفقة مع العصر. لذلك نفهم دون عناء تنوع الأشكال الدينية. فالحقيقة في ذاتها أزليّةٌ وثابتةٌ؛ ولكنّ شكل الحقيقة هو مثل الدُّرْجة خاضع لتبدل ولتحوّل دائمين. من المفيد، بنحو خاص، أن نقرأ [166] وأن نتدبّر بهذا الشأن **تربية الجنس البشري** لليسنغ»[2].

إنّ المنظور التكويني يثير حركية نموّ للذهن البشري بحسب رسم عقلاني. وعند هردر نجد عناصر لأنتربولوجيا عيانية تعثر في قلب شخصية بعينها

(1) J.G. Eichhorn, Urgeschichte, hgg. Mit Einleitung und Anmerkungen von Johann Philipp Gabler, Gttingen, 1792-1793, Bd. I, p. 484.

(2) Gabler, in op. cit., Bd. II, p. 62. Cf. Chr. Hartlich und W. Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, 1952; et déjà G. L. Bauer, Hebraïsche Mythologie des Alten und Neuen Testaments mit Parallelen aus der Mythologie anderer Vlker, vornehmlich der Griechen und Rmer, 1802.

أطوار نموّ ليست متعاقبة؛ بل متساوقة. فكلّ فرد يستأنف البشرية؛ وهو مضطرّ إلى النماء، وأن ينتقل من الطفولة إلى سنّ الرشد. ولكنّ الكهل لا يجب عليه أن يكبت، وأن ينسى الطفل؛ يتعيّن عليه أن يحفظ في أعماق نفسه منبع روح الطفولة، عماداً لهويّته. إنّ الوفاء للطفولة المنسية واحدٌ من السمات الكبرى للرومنطيقية. والبعد الأسطوري، المتأصل في الإنسان، وخلافاً لما كان يراه ليسنغ، ليس له أن يبلى في حين بعينه؛ فهو يحرك حضور الإيمان من الداخل؛ وهو يتولى في الكائن البشري طلوع الشّعر. إنّ التأويلية الرومنطيقية، من بين المقاربات الجديدة للمعنى، سوف تستبقيه بعناية، وتستخلص منه إبستمولوجيا عامة للعلوم الإنسانية. أمّا شلايرماخر فسوف يكون منظر التأويلية الجديدة. ولسوف تجد طفرة الحقيقة الدينيّة، لدى الجيل الآتي، ترجماناً عبقريّاً لها في شخص سورين كيركغور.



الباب الثاني

التأويلية الرومنطيقيّة

الفصل الأول

العلم الرّومنطيقي والجامعات

منذ قرنين تطوّر تاريخ العلوم الإنسانية على صلة بتاريخ التعليم العالي، ولسوف يجد كشف الرومنطيقية الجرمانية موضعه ضمن النطاق المؤسسي للجامعات. أمّا في فرنسا، فإنّ تاريخ الجامعات، منذ القرن الثامن عشر، هو تاريخ انحطاط بطيء، لن تفلح في إيقافه المحاولات المحتشمة للإصلاح[1]. إنّ الطائفة الجامعيّة، المنطوية على نفسها، تدافع عن امتيازاتها ضدّ الحداثات [التي طالت] المعرفة، وضد السلطة الملكية، وضد اليسوعيين. ذلك موقف سلبيّ انجرّ عنه عقمٌ كامل تقريباً. فالجامعات غائبة عن التقليد الثقافي الفرنسي، بينما هي في إنجلترا وفي ألمانيا وهولندا وسويسرا معاقل الأوج الفكري الأعلى، حيث يتكوّن المتعلمون واللاهوتيون والعلماء في الفنون كلها. لقد قضت الثورة الفرنسية على الجامعات مع قضائها على سائر بنيات النظام القديم؛ منذ وقت طويل، لم يبقَ لهذه المؤسسات من الجامعات غير تسمية فارغة من المعنى. وقد حاول المؤتمر الوطني[*] إعادة بناء تعليم عالٍ؛ ولكنّ المحاولة باءت بالفشل في غضون أشهر قليلة. لقد

---

(1) يجد القارئ محاولة للبحث في هذا التاريخ ضمن عملنا:
L'Université en question, Payot, 1964

(*) المؤتمر الوطني (Convention) اسم المجلس الذي حكم فرنسا إبان الثورة بين سنتي 1792 و1795.

حرف النظام النابليوني لفظة «الجامعة» عن معناها الحقيقي، المستعملة لتشير إلى البنية التراتبية للتعليم بوجه مجمل. اتجهت عناية السلطة إلى المعاهد، نقلاً للمعاهد اليسوعية، محضنة الضباط والمهندسين. أمّا الجامعات بالمعنى الأخص فقد اندثرت من خارطة فرنسا؛ إذ بقيت الكليات فقط، الآداب والعلوم والحقوق والطب واللاهوت، حيث تفرّق الجسم الجامعي بينها أشاتاً، في تناقض صارخ مع الأعراف التي كانت تفرض، في الأصل، استقلال القلم (Studium) عن الكهنوت (Sacerdotium)، وعن السلطان (Imperium)؛ ذلك أنّ الجامعة يتعيّن عليها ترسيخ حرية الفكر بالنظر إلى السلطة السياسية، والسلطة الدينية. لكنّ الفرنسيين، الذين لا تقليدَ جامعيّاً لهم، أصابهم فقدُ الذاكرة، أو بالأحرى [170] فقدُ الوعي، في هذا المجال الرئيس من الميراث الثقافي للأمة.

إنّ الرومنطيقيين في فرنسا هم من قدماء تلامذة المعهد النابليوني؛ أمّا في ألمانيا فإنّ رواد الحركة قد تكوّنوا في النطاق الحرّ للدراسات الجامعية. ولسوف يجد الكشف الرومنطيقي في بعض الجامعات معاقل للتعمق والإشعاع. لقد درس أوغست فلهلم، وفردريش شليغل في غوتنغن، مثل الإسكندر، وغليوم هومبولد، وقد ارتبطا، في هذا المكان الممتاز، بالعالِم الطبيعي والموسوعي غيورغ فورستر. أمّا ندوة الفيلولوجيا، في هذه الجامعة بالذات، فهي الموضع الأصلي لتجديد الدراسات في هذا الميدان؛ بقيت ذكرى يوم 8 نيسان/أبريل 1777، حيث بادر الشاب فريدريش أوغست فولف، مؤسس الدراسات الهومرية الحديثة، بتسجيل نفسه طالباً في الفيلولوجيا (Studiosus philologiae)، مكرساً بذلك استقلال هذا الفنّ بالنظر إلى اللاهوت؛ إذ كان، إلى هذا الحدّ تبعاً له. ثمّة كذلك مثالٌ آخرٌ جديرٌ بالنظر: إنّ المراسلة بين غوته وشيلر، في سنة 1803، تشهد على الاهتمام الذي أبداه غوته بالسمعة الحسنة للجامعة المجاورة بإينّا، والتي تدخل في اختصاصه. لقد أقام فريدريش شليغل في إينّا من سنة 1796 إلى

سنة 1801، حيث كانت هذه المدينة الصغيرة مهد **الأثينيوم** (Athenaeum) (1798-1800)، والمجموعة الرومنطيقية الأولى؛ وقد عمل فردريش محاضراً في الجامعة؛ وناقش فيها رسالة التأهيل. أمّا شيلر فهو أستاذ تاريخ؛ في حين شغل فيشته كرسي الفلسفة من سنة 1793 إلى سنة 1799. في سنة 1803 أيضاً صار بإمكان غوته أن يدعو إليه، وأن يشرب الشاي بصحبة شيلر، وشيلنغ، محميّه، الذي تكفل بتسميته بالجامعة، والدكتور الشاب هيغل، الذي جلب إلى دروسه خلقاً كثيراً، على الرغم مما به من عِيٍّ ومن غموض لا مراء فيه. يتعيّن أن نضيف إلى هذه الأسماء اسم الفيزيائي والفيلسوف الطبيعي يوهان فلهلم ريتر (1776-1810)، وهو شخصية عبقرية، حياته وآثاره التي أعجبت غوته إنما رأت النور في جامعة إينّا[1].

ولا يتعلق الأمر، في هذا المقام، بمحطة جامعية للرومنطيقية من بين أخرى كثيرة. كانت هايدلبرغ من بين هذه المواضع المتميزة، حيث كان العالم الفيلولوجي والأسطوري غيورغ فريدريش كرويتسر (1771-1858) يدرّس، وحيث عمل كليمنس برنتانو، وأشيم فون أرنيم معاً، لإعداد مجموعهما الذي بعنوان (**بوق الطفل العجيب**) [Cor enchanté de l'enfant] (1805-1808). أمّا في بافاريا، فقد كانت جامعة مونيخ مكاناً رفيعاً للعلم، بفضل إرادة الملك الشاب لويس الأول، الذي حكم من سنة 1825 إلى سنة 1848. ومن بين المشاريع الأولى لهذا العاهل إعادة تنظيم التعليم العالي في بلد متخلّف من الناحية الفكرية. باستشارة من الطبيب رينغسايس، جمع أفضل الأساتذة العاملين في المؤسسة، التي تمّ افتتاحها في تشرين الثاني/ نوفمبر 1826، والتي تستقبل المعلمين والطلبة من الكاثوليك والبروتستانت. درّس بها شيلنغ مع المؤرخ يوسف غوريس، والفيلسوف بادر، ومؤرخ الكنيسة دولنغر، والفلاسفة الطبيعيون (Naturphilosophen)، وكذلك غ.هـ.

(1) Cf. la Correspondance entre Schiller et Goethe en novembre-décembre 1803, trad. Herr, t. IV, Plon, 1923, pp. 279 sqq.

شوبارت، ولورنز أوكن، والطبيب رينغسايس. ولسوف تسهم الجامعة في المجد الثقافي [171] لأثينا إيزار(*)، بفضل حرية فكرية نادرة في ذلك العصر في الأرض الكاثوليكية.

إنّ الإبداع الرومنطيقي الحاسم قد كان إنشاء جامعة برلين، حيث لم تكن العاصمة البروسية تتوافر، إلى حد ذلك الزمان، على مركز للتعليم العالي. فالمؤسسة الجديدة هي جواب على تحدي التاريخ، الذي قضى بهزيمة ساحقة للجيش البروسي، الوارث لتقاليد العظيم فريدريك، في ساحة معركة إينّا، سنة 1806. لقد تعهّد الملك المهزوم بمهمّة النهوض الوطني؛ ومن طرق هذا النهوض أن يستدرك في النظام الروحي ما فقده في النظام المادي. إنما هي مبادرة نموذجية، أنيطت بعهدة عقل عظيم، غليوم هومبولد، أحد مؤسسي الفيلولوجيا الحديثة، وإداري من الطراز الأول. والمؤسسة، من جهة الروح والحقيقة، تسبق التأسيس على الأرض؛ فقد شكل موضوع الجامعة غرضاً لتجربة فكرية شاركت فيها أفضل عقول ذلك العصر: هومبولد نفسه، وفيشته، وشلايرماخر، أمّا شيلنغ فقد بسط رؤاه الخاصة في المسألة في كتاب **(دروس في منهج الدراسات الأكاديمية)**، التي ألقاها في إينّا سنة 1802، ونشرت في السنة التالية. إنّ هذا الملف، الذي يعرض دلائل الاعتراف بجامعة برلين، التي فتحت أبوابها سنة 1810، إنّما يصوغ فكرة العلم الحر بحسب التصور الرومنطيقي للمعرفة بما هي غاية في ذاتها، واستكمال للروح الإنساني(1).

سوف تصير جامعة برلين سريعاً جامعة رائدة، مخبر العلم والفكر حيث تضطلع عقول معتبرة بالتحوّل الإبستمولوجي للعلوم الإنسانية. ولسوف يتأكد التحوّل الرومنطيقي، خارج علوم الطبيعة والطب، التي يمثّلها علماء أفذاذ،

(*) يقصد مونيخ؛ وإيزار (Isar) نهر ينبع من الشمال الغربي للنمسا ويخترق إقليم بافاريا.

(1) إن ترجمة فرنسية للعناصر الرئيسية لملف برلين هذا كانت قد نشرت بعنوان فلسفات الجامعة (Philosophies de l'Université) لدى منشورات بايو سنة 1979.

ضمن الدراسات التاريخية والفيلولوجية والنقدية، بفضل التعايش الخصيب والتعاون بين الفلاسفة والفيلولوجيين، واللاهوتيين والمؤرخين، والمستشرقين، والأركيولوجيين، والنحاة واللسانيين ممن حركت أعمالهم تجديد الروح الذي ولّده المذهب الرومنطيقي. أما آخر الموسوعيين الجرمان، مثل: ماينرز، وآيشهورن، وبوترفك، فقد كانوا يحفظون روح غوتنغن، تطلعاً مفتوحاً على مختلف مظاهر الواقع الإنساني؛ كانت أعمالهم الضخمة تواصل مشروع فيلولوجيي عصر النهضة والمحصِّلين من «المتبحرين» في القرن السابع عشر؛ لقد كانوا يراكمون ثروات من الأخبار الكمية، والمعطيات التجريبية من أجل علم بالإنسان يعدّ الإنسان من خارج، دون أن يطرح على نفسه مشكلات الفردية وخصوصيتها. سوف يفرض التحوّل الرومنطيقي أنسنةً للمعرفة بحسب طريق الباطن، عبوراً من التحصيل الكمي إلى عرفان نوعي بحثاً عن الأبعاد الإنسانية للواقع الإنساني.

إن علوم الإنسان، التي كانت تتنامى حسب الرسم البيكوني لتحقيق لا قاعدة له غير الفضول الموسوعي، قد رجعت إلى المُرسِل؛ فالعلوم الإنسانية تعاود التسؤل حول منزلة العالِم. أمّا موضوع العلم فيحيل على ذات العلم، [172] وقد باتت مدعوّة للتحاور مع نفسها، والحال أنّها قد استفادت إلى هذا الحدّ تشريفاً كان قد جوّز لها البقاء خارج دائرة الجدل. إنّ هذا الاستثناء القانوني قد كان يزيّن لها أن ترى نفسها مالكةً لعلم مطلق؛ وقد اكتشف المذهب الرومنطيقي أنّ المعرفة إنّما تمثّل واحداً من الأبعاد التي تجسد حلول الكائن الإنساني. فالتّاريخ والجغرافيا والفيلولوجيا والإثنولوجيا... إلخ، تعرض وجوهاً للعلاقة بالعالم مكوّنة لعصور النّوع البشري. أما الثقافة فتشكل مجموعاً عناصرُه لا يمكن فصلها إلا بالتجريد؛ إن العلوم الإنسانية إنما ترجع إلى الحقيقة المتجوهرة بالكائن الإنساني في هويته المكانية الزمانية المتحولة عبر الأحقاب. فالحقول الإبستمولوجية المحددة والمغلقة على نفسها في حال من غيرة الاستقلال، يحلّ محلّها حقل عرفان موحّد، لا تكون الكفاءات

ضمنه مانعاً بعضها بعضاً، بل محتوٍ بعضها بعضاً. فالرؤى المخصوصة تجتمع في الواقع الإنساني بما هي أفقٌ للآفاق، وموئلٌ للدلالات، رهانٌ للفنون التي تتعايش في الفضاء الجامعي، في عزم مشترك، على الرغم من المشاحنات والترّهات التي لا مناص منها، من أجل دفع معرفة الإنسان بالإنسان.

قد لا يكون مناسباً أن نأتي إلى إحصاء قائمة شيوخ برلين، منذ الإخوان المؤسسين فيشته، شلايرماخر، فردريش أوغست فولف، ي. ك. رايل، هوفلاند ومؤرخ القانون زافينيي، من خلال أجيال من علماء مرموقين: بوك، هيغل، نيبور، درويزن، رانكه، مومزن، ديلتاي، وكلّ العاملين الأقل شهرة في العلوم التاريخية والفيلولوجية طيلة القرن التاسع عشر. إنّ الجامعة، التي صارت توءم أكاديمية العلوم، صارت المكان المفضل للتعليم وللبحث، حيث يتحقق مع النقاش الحر في الندوات ما كان يرى فيه شلايرماخر هدف النظام: تعلّم التعلّم (das lernen des lernens). إن الأصل الاشتقاقي المادي والروحي للجامعة [Université] بما هي (universitas scientiarum) [جمعٌ علميٌّ] يتطابق مع تجميع أنظمة المعرفة كافةً في هذا الفضاء المفضّل الذي هو المُركّب (campus) الجامعي. إنّ اجتماع الرجال، معلمين وطلاباً، مساوق لاجتماع المعارف. ولم تكن مشكلات التداخل بين الفنون لتطرح إلا حين كشف فيها التفكيك الفاضح للمؤسسة الجامعية عن الخواء الروحي للعلوم المعاصرة، وقد وجدت نفسها في هروب كارثيّ إلى الأمام، تحت وطأة أنانية وطغيان إبستمولوجي، فقدت بفضلهما أسباب وجودها أصلاً.

إنّ الوضع الراهن من الفوضى الإبستمولوجية المميّزة لفضاء جامعيّ رجع إلى حالة التوحّش يبرز، بطريق عكسي، النجاح المذهل لجامعة برلين، وهي التي كانت، طيلة قرن من الزمان، المكان المفضل لتحوّل في المعرفة يكتنفه التوافق المشترك، والانفتاح المتبادل. فتأسيس الجامعة البروسية (1807-1810) معاصر لإنشاء نابليون الأول للمؤسسة التي سُمّيت، بشيءٍ من المبالغة في القول، جامعة فرنسا (1806-1808)، من أجل أنه لم تكن لها صلة بالهيئة

الجامعية، كما عرّفت ونُشرت في الغرب منذ القرن الثامن عشر. لا الإمبراطور ولا الموظفون، الذين كان يستفيد من خدماتهم، كانت لهم دون شكّ فكرة [173] دقيقة عن لفظة **جامعة**، التي تلاشى معناها منذ قرون. إنّ شهادة صاحب الشأن تنبئ بجهل شنيع بخصوص الأمر لا بفساد منظم. فإمبراطور الفرنسيين عرض مشروعه على مجلس الدولة في 21 آذار/ مارس 1810: «لو تحققت آمالي، فإني أرغب في أن أجد في هذه الهيئة ذاتها ضماناً ضد النظريات الفاسدة والمخربة للنظام الاجتماعي بهذا المعنى أو ذاك. لقد كان ثمة، دوماً، في الدول ذات التنظيم الجيد، جسم مجعول لضبط مبادئ الأخلاق والسياسة. كذلك كانت جامعة باريس، ثم السوربون؛ تلك هي في إيطاليا جامعات بافي، وبيزا، وبادو؛ وفي ألمانيا جامعات غوتنغن وإينّا؛ وفي إسبانيا جامعة سالامنك، وفي إنجلترا أكسفورد؛ وعند الترك هيئة العلماء. ولما كانت هذه الهيئات في طليعة المدافعين عن قضية الأخلاق ومبادئ الدولة، فإنها ستكون أول من يبادر بالإيقاظ، وستكون مستعدةً دوماً لمقاومة النظريات الخطيرة لعقول تسعى إلى التفرّد، وهي التي، بين حين وحين، تجدد هذه المجادلات؛ إذ طالما أحدثت، لدى الشعوب كافة، ما يهدد الرأي العام»[1].

تلك صورة مذهلة عن الانحدار الجامعي الفرنسي، في الوقت الذي فتحت فيه في برلين مؤسسةً قصد بها فلهلم هومبولد أن تكون موضعاً يتنامى فيه العلم والبحث تشريفاً للعقل البشري، وخدمة للقيم الحرة. إن نية سيد فرنسا أن ينشئ حرساً فكرياً في خدمة الاستبداد الإمبراطوري المجعول بالخصوص لقمع انتفاضات الروح الثورية، التي قام عليها آخر مربع من الإيديولوجيين، من المعارضين الأشداء، الذين لم يجد الإمبراطور إليهم سبيلاً. فلفظة «جامعة» في فرنسا يُقصد بها البنية التراتبية للتعليم في مجمله، وهيئة الموظفين المكلفين بأداء الخدمة العامة للتربية، التي تحتكرها الدولة،

---

(1) نصّ منشور ضمن المجلة الدولية للتعليم:
Revue Internationale de l'Enseignement, 1911, t. LXI, p. 231.

تحت سلطان سيد كبير ورؤساء جامعات تعينهم السلطة. يشمل النظام المدارس، التي عوضت المعاهد القديمة، وهي مجال التعليم الثانوي. وكذا بقيةٌ من تعليم عالٍ، تتضمن كليات الآداب والعلوم واللاهوت، مع مدارس للحقوق والطبّ. أما الدروس فيقدمها عدد محدود من الأساتذة، وهي ذات صبغة خطابية يتلقاها مستمعون من عامة الناس؛ هدفها الرئيس هو منح الدرجات: الباكالوريا خصوصاً، وبضع إجازات.

إنّ فوركروا، مقرّر المشروع النابليوني، كان قد اقترح أن يجعل لهذا المجموع الخليط، الموزّع على أقاليم البلاد، اسم الجامعة، من أجل أنّ «اسم الجامعة قد رسخته ذكريات بعيدة واستعمال في أنحاء أوربا كافة. لقد أسّس شارلماني الجامعة؛ وإن على خليفته أن يقيمها من بعده»[1]. لم يؤسس شارلماني شيئاً أبداً؛ أما نابليون، شارلماني الثاني، فقد فرض كقواعد للتعليم الفرنسي «مبادئ الدين الكاثوليكي، الولاء للإمبراطور و[174] للملكية الإمبراطورية الكافلة لسعادة الناس، وللسلالة النابليونية، الحافظة لوحدة فرنسا، ولكل الأفكار الحرة التي أعلنت عنها الدساتير». إنّ غاية النظام هي تكوين مواطنين للدولة متعلقين بدينهم وبأميرهم وبوطنهم وبعائلتهم»[2]. أمّا الأعضاء المحلفون للهيئة الجامعية، فقد كان يتعيّن عليهم أن يلتزموا بالوشاية إلى السلطة العليا بزملائهم من الذين يظهر أنّهم يعلّمون أفكاراً مخربة[3].

إنّ النظام النابليوني، وهو تشويه وتزييف لفكرة الجامعة، يُذكّر للوهلة الأولى بالإجراءات التي اتخذتها الأنظمة الاستبدادية، في ألمانيا الهتلرية،

---

(1) ورد ضمن:

Louis Liard, L'enseignement supérieur en France, 1789-1793, t. II, Colin, 1894, p. 78.

(2) المرجع نفسه، ص 73.

(3) مرسوم 17 آذار/مارس 1808، العنوان السادس، الفصل 46.

وفي روسيا السوفييتية وتوابعها، من أجل كسر حريات الفكر واستقلال المعرفة. ولسوف تبقى الجامعة الإمبراطورية كيفما اتّفق إلى غاية إصلاحها مع الجمهورية الثالثة، في نهاية القرن التاسع عشر؛ إلا أنّ المعنى النابليوني للكلمة لم يمح أبداً من الأذهان بشكل تامّ؛ فصفة «جامعي» تقترن بنحو غامض بكلّ ما يخصّ التعليم العمومي، أمّا عبارة «جامعة فرنسا»، فقد جعلت لمدة طويلة للدلالة على الجهاز التربوي القومي في مجمله. إنّ وزير التربية العمومية قد كان يوصف بأنّه الشيخ الأكبر للجامعة، حتى بعد إلغاء هذه التسمية الشائنة، لكون الجامعة ليس لها أن تعترف بغير السلطات التي أقرّتها بحرية. من الناحية القانونية، إنّ النظام النابليوني لم يتمّ إلغاؤه إلا مع الجمهورية الثانية، سنة 1850، ولفظة «جامعة» إذ تشير إلى مجموع الكليات الموجودة في مدينة بعينها، لم تعرف سريانها القانوني إلا بفضل قانون من الجمهورية الثالثة، بتاريخ 10 تموز/يوليو 1896. لم يكن بوسع هذا القانون إلا أن يحيي كلمةً؛ إذ بقي عاجزاً عن تشريف جديد لتقليد روحي وقع في غياهب النسيان منذ قرون.

إن المشرع الفرنسي، إذ أدرك ما بهذا الحال من الخلل، قد انتابه التردّد بخصوص إعادة عبارة قد لا يفهم منها الجمهور شيئاً. ولقد كان لوي ليار، وهو واحد من كبار الموظفين الذين كانوا يهتمون، إثر كارثة 1870، بتكوين تعليم عالٍ في فرنسا، جدير بهذا الاسم، قد لاحظ، في معرض بسطه لموجبات مرسوم 28 كانون الأول/ديسمبر 1885: «إذا لم تكن الجامعات لتسمى جامعاتٍ، فإننا سنجتنب عائقاً كبيراً يحول دون تكوينها. فمن حيث أصل العبارة، تعني الجامعة الهيئة، أما إعطاء هذا الاسم إلى هيئات للتعليم العالي، فذلك يعني إرجاعه إلى اتجاهه الأوليّ. ولكن الاستعمال، في فرنسا، وهو الذي ما انفكّ يكون سيّد الكلمات، قد أسبغ على كلمة جامعة معنى مختلفاً تماماً. ففي لغتنا الجارية، الجامعة، تعني الدولة المربية، جملة درجاتنا الثلاث للتعليم العمومي، وإنّ هذه الدلالة التي للكلمة -وإن بلغت

من عدم المطابقة ما بلغت- قد صارت شعبية وشبه وطنية...». سوف ينتظر المشرّع أكثر من عشر سنين ليحاول أن يسترجع شرف المعنى المنسيّ لكلمة جامعة، دون أن يفلح في ذلك تماماً. لم يكن كافياً أن نجمع، تحت لفظة واحدة، كليات منفصلة، وأن نزينها بجهاز إداري من أجل إحياء أصالة المعنى. ولا سيما أنّ الجمهورية اليعقوبية ذات السمة المركزية لم تجرؤ [175] على استيفاء الإصلاح الذي بادرت إليه؛ فقد وضعت، وهي الوفية للمبادئ النابليونية، على رأس الجامعات الجديدة رئيساً هو عون للحكومة، موظف سلطة، مجرد وجوده كان يجسم نفياً للحريات الأكاديمية. غير أنّ الأساتذة الفرنسيين، الذين لم يكن لهم أدنى وعي تاريخي، لم يتبيّن لهم حتى ما كانوا يتعرّضون له من الغبن. إنّ مجرّد حضور نائب عن سلطة الدولة في المستوى الأعلى كان يمنع التواصل الحر بين الكليات، وإنشاء فضاء مشترك للمعنى وللإلهام. بقيت الجامعات الفرنسية أجساماً بلا روح، تجميعات مشتتة لمؤسسات تحيا، كلٌّ وشأنها حياة العزلة، دون أن تكترث لمقتضيات الحقيقة، وراء الحواجز الإبستمولوجية والأنانيات التخصصية.

ثمّة تعلّق بين تاريخ المعرفة والبنيات المؤسسية. إنّ تاريخ الجامعات، وتاريخ الكراسي والدروس، وتاريخ مناهج العمل العلمي كلّ ذلك يكيّف تقدّم المعرفة. فنشاط العلماء لا ينمو في فضاء فارغ، ولا يعتمد فقط على ما توحي به صنعتهم أو عبقريتهم؛ إنّه ينخرط في مجال محكوم بقواعد إدارية، بضغوط متعلقة بالميزانية؛ وهو يخضع لتقاليد اجتماعية؛ ويفترض مناخاً ذهنيّاً، وأخلاقيّاً وسياسيّاً أيضاً. إنّ النظام الجامعي واحد من مكونات الإرث الثقافي للأمم، وله أهمية متفاوتة من بلد إلى آخر.

لقد قلنا إنّ إنشاء جامعة برلين كان منخرطاً ضمن مشروع سياسي للنهوض القومي اضطلع به ملك بروسيا ومعاونوه، في الوقت نفسه الذي كان فيه إمبراطور الفرنسيين يُظهر، بشكل لا غبار عليه، تجاهله؛ بل احتقاره للقيم الفكرية، التي تتجسم في المؤسسة الجامعية. ولسوف تكون برلين المعقل

الأوربي للعلوم الإنسانية والتاريخية والفيلولوجية خلال القرن التاسع عشر، مشغل المعرفة، الذي سيكون إشعاعه ذا فضل كبير على المجد المتعاظم لبروسيا. أمّا المجال الفرنسي، فقد بقي قفراً تتعيّش فيه بضع كليات متناثرة، حيث الأساتذة المفتقرون إلى الكفاءة العلمية يخطبون في جماهير من البطّالين والعوامّ، وحيث تجلت أصالة النظام في غياب شبه تام للطلاب، بالمعنى الحقيقي للعبارة، وما يتبعه من غياب لكلّ بحث جدير بهذا الاسم. وقد أشار أحد أنصار الإصلاح، بعد سنة 1870، إلى هذه الحال التي يعيشها التعليم العالي الفرنسي في العصر الرومنطيقي: «كلّ الناس بإمكانهم أن يتخيلوا هذه المدرجات في مدارسنا المفتوحة لمن هبّ ودبّ، والتي توحي بمنظر قاعات العرض، أيام العروض المجانية، هذه المدارج النخرة والمغبرة حيث كان يتكدس، في دروس أساتذة مشهورين، طائفة من العوام والبطالين ذات جلبة وتخليط، هم مستمعون (...) كانوا يضمون بينهم أشخاصاً من كلّ عمر، وجنس، وطبقة، إلا الطلاب فلا مطمع في أن تجدهم. وحينما صار الدخول إلى السوربون في وقت لاحق متاحاً للنساء، فإنّ بعض قاعات الدرس قد صارت صالونات حقيقية أماكن للتواعد. أمّا الشباب الغرباء القادمون إلى باريس للتعلم، والذين اعتادوا اعتبار الجامعة منزلاً للطلاب، فقد بقوا باهتين من حضور هذا الجمهور [176] الفاتن، إنما غير المتوقع. (...) لوقت طويل، فإنّ التعليم العالي، مثلما هو في البلاد الأجنبية، ولا سيّما في البلاد الناطقة بالألمانية، بقي غير موجود في فرنسا»[1].

في سنة 1892 أيضاً قام مؤرخ تكون في الفنون العلمية في مدرسة الشارت، وكان قد استفاد من التعلم في مدرسة الدراسات العليا، بمعاينة ما يكتنف المجال الجامعي الفرنسي من النقص. «لقد انقضى القرن التاسع

---

(1) Edmund Dreyfus-Brisac, «Les réformes de l'enseignement supérieur en France», Revue Internationale de l'Enseignement, t. I, 1881, pp. 122-123.

عشر، دون أن نهتمّ في بلدنا بتكوين تعليم عالٍ حقيقي. في هذه الفترة، لقي كلٌّ من العلوم والتحصيل تطوراً عظيماً كما هو معلوم، بفضل أعمال الجامعات الألمانية خاصة. لقد نمنا طيلة قرن، وحين استيقظنا، أدركنا مندهشين أنّ كلّ شيء قد تغيّر من حولنا، وأننا لم نشارك إلا بقدر ضئيل في الحركة العلمية، التي جدّدت الروح البشري، ووجه العالم (...) هل سينقضي القرن العشرون أيضاً دون أن نكون قد أنشأنا تعليماً عالياً حقيقيّاً؟»[1].

إنّ الطفرة الحاصلة في المعرفة، الناتجة عن المذهب الرومنطيقي، لم تكن لها في فرنسا قاعدة لوجستية: فقد كانت التمويلات غائبة، والمكتبات فارغة، والتجهيز المادي والبشري يكاد يكون منعدماً. أما في ألمانيا، فإنّ نظام المعاهد والندوات، منذ القرن الثامن عشر، يجمع الأساتذة والطلاب في دروس مشتركة نطاقها محدّد في العادة بالمكتبة. أمّا النصوص والوثائق فيتمّ تحليلها بفضل إجراء منهجية فكرية تتشكل شيئاً فشيئاً باتفاق مشترك. وقد جرت العادة أن يعرض المعلم إبستمولوجيا المجال [الذي يعمل عليه]، مبادئ المعرفة، في درس يتمّ في أغلب الأوقات نشره حين يُحال على التقاعد. أمّا الندوة التي تمتدّ على سنوات، فتمكّن من متابعة أعمال تاريخية وفيلولوجية، ونشرات نقدية، وتحقيق نصوص ونشرها، وكذا الدوريات والمجموعات العلمية، التي تجدّد المعرفة بالعصور والمؤلفين. إنه لعمل عظيم من جنس تاريخي وفيلولوجي ونحوي وأركيولوجي، شأنه أن يجدد، من جيل إلى جيل، الموروث الثقافي. إنّ الطلبة المدربين على ممارسة البحث يصيرون معلمين من جانبهم؛ وهم يدرسون في الجامعة، أو في المعاهد الثانوية؛ ويصبحون رعاة كنيسة، أو إنّهم يوفرون للدولة كفاءات من كبار الموظفين، الذين يُحتاج إليهم لتجديد الهياكل. فالتعليم العالي، وقد أقيم هكذا على البحث الفلسفي والفيلولوجي والتاريخي، إنّما يشكّل عقولاً

(1) Ferdinand Lot, L'enseignement Supérieur en France, ce qu'il est, ce qu'il devrait être, Welter, 1892, pp. 5-6.

سيكون بإمكانها أن تطبق في مختلف ميادين النشاط العام الفنون العقلية، التي اكتسبتها في الجامعة. وإذا كان إشعاع برلين قد غشى قليلاً على بقيّة الجامعات الألمانية، فإنّ هذه لن تبقى على حالها، وستستلهم في مراسها الإشكالية والمنهجية السائرتين في الحاضرة البروسية، التي سيستمر صعودها طيلة القرن التاسع عشر، إلى غاية إرساء الوحدة الإمبراطورية سنة 1871 وما بعدها.

[177] ففي فرنسا، التي طغت عليها نزعة مركزية مفرطة بسبب الثورة والإمبراطورية، نجد أنّ المعقل الفكري الحقيقي الوحيد هو باريس. وفي غياب الجامعة، يوجد في باريس كليات، لا ندوات، هذه المخابر الأدبية للتعليم العالي الجرماني. أمّا التعليم فيُختزل في تصريف الكلام، بما ييسّر جذب جماهير مفتونة بهذا الخطيب الشهير أو ذاك، ولا سيما إنْ تقرّب إلى جمهوره عبر مشاعر سياسية معارضة للسلطة القائمة. حينئذٍ يتحول الدرس الجامعي الهادئ إلى اجتماع، حيث يتزاحم آلاف المستمعين المتحمسين للتصفيق للإيماءات الموزونة بإحكام لمعبود اليوم. الأمر الذي يدفع برئيس الدولة، بعد أن بلّغته بذلك عيونه، إلى تعليق الدرس، ورفت الأستاذ، الذي يخرج من المحنة معظماً، وينتظر الثورة القادمة، التي لن تدّخر جهداً للاعتراف بأفضاله بإطراءات متملقة. كذلك كان الحال بعد سقوط نابليون، فالمؤرخ غيزو، والأديب فيلمان، والفيلسوف كوزان، اجتذبوا إلى كلية الآداب جماهير لم تكن لتهتمّ أصلاً بالتعليم العالي بما هو كذلك؛ وسرعان ما فرّقت المرسومات الملكية هذه التظاهرات. وقد تعرّض فيكتور كوزان، البارع في تسييس أمور الفكر، إلى الإيقاف مع زملائه سنة 1822، ثمّ أُعِيد إلى عمله سنة 1828 بفضل الوزير الليبرالي. لقد كان المستفيد الأكبر من ثورة 1830، وسيصبح السيد، الذي لا يُشقّ له غبار للتربية العمومية في ظلّ ملكية جويلية، حيث أدار بشكل فردي التعليم عموماً، والفلسفة خصوصاً. إنّ ثورة أخرى، هي ثورة 1848، سوف تكون ضرورية لإنهاء حكم المستبدّ.

لقد نشر كوزان [أعمال] ديكارت وأفلاطون، وعمل عملاً حسناً في التاريخ الأدبي للقرن السابع عشر الفرنسي؛ وكان متطلعاً إلى الفلسفة الألمانية. كلّ ذلك خارج التعليم العالي، الذي لم ينتسب إليه إلا لفترة يسيرة دون أن يضطلع فيه بوظائف شبيهة بتلك التي يضطلع بها نظراؤه الجرمان. فبدل أن يكون الكرسي مركزاً لبحث معمّق، نراه ينقلب إلى منصّة للخطب العصماء، ومرتع للدعاية. أمّا المجمع الفرنسي [Collège de France]، فإنّه سوف يصير، تحت ملكية تموز/يوليو، من جانبه مكاناً ذا شأن للدعوة الديمقراطية المناهضة للكهنوت. والحق أنّ [هذه] المؤسسة ليست جامعة؛ فقد تأسست في القرن السادس عشر، ضدّ جامعة باريس، حتى تجد في العاصمة موقعاً للدراسات الفيلولوجية الجديدة، التي لم تكن الهيئة التعليمية تطيق الحديث عنها. إنّ المجمع الفرنسي، على الرغم من منزلته الخاصة، قد فرض نفسه بوصفه مؤسسةً للتعليم العالي. وكما هو الحال في السوربون، قامت السياسة مقام العلم. فقد عمد ميشلي، الذي كان برفقة كيني وميكيفيتش يدرّس في المجمع الفرنسي، إلى شنّ حملات شديدة ضد اليسوعيين، ومن أجل الديمقراطية الجمهورية، الأمر الذي كلّفه الإيقاف من جانب حكومة لويس-فيليب، ثمّ الطرد النهائي من جانب لويس-نابليون بونابرت.

ميشلي هو شيخ المؤرخين، ولكنّه كان يجد عُسراً في الاضطلاع بمهمّة العالم في النطاق الجامعي، وأن يدرّس طلبته المناهج التي كان يتمرّس بها. ولكنه لم يستفد أبداً من تسهيلات العمل ومن الأمان المادي والمعنوي، الذي توفّره الإعفاءات الجامعية. فالحكومة كانت تعتقد بأنّه بمقدورها أن تتصرّف بطريقة استبدادية إزاء أعضاء هيئة التعليم [178] من الذين كانوا قد تخيّروا، من جانبهم، النضال السياسي الذي لا يناسب الموضوعية العلمية. إنّ الأرض الفرنسية، والثقافة الفرنسية، وعقلية الفرنسيين لا تقبل بهذه الفضاءات من الحرية والأمان، من الاكتفاء الفكري، والاستقلال المادي، الذي تمثّله في إنجلترا، وفي ألمانيا، الجامعات الكبرى، القويّة بتقاليدها

العريقة، أديرة دنيوية آمنة تبذل نفسها لخدمة القيم الثقافية، وتحظى باحترام كوني.

لقد كان لفرنسا القرن التاسع عشر مفكّرون كبار، مؤلّفون لأعمال لو كانت عند أمم أخرى لشرّفت الهيئة الجامعية؛ لقد كان عليهم أن يحيوا في بلادهم حياة مستقلة وشاقة. إنّ سانت-بوف (1804-1869)، مؤسس تاريخ الأدب وناقد من الطراز الرفيع، لم يدرّس إلا في مناسبتين في نطاق جامعيّ. أمّا في لوزان، في سويسرا، فقد قدّم الدرس الذي أفضى إلى عمله العمدة **(بور روايال)**، وفي بلجيكا، بلياج، قدم الدروس حول **(شاتوبريان ومجموعته الأدبية)**؛ إذ لا كرسيّ يشغله في الصحراء الجامعية الفرنسية. مع الجيل التالي، فإنّ إرنست رينان (1823-1892) سوف يمثّل الدراسات السامية، ويقدم عملاً عظيماً هو **(تاريخ أصول المسيحية)**، سيثير فضيحة في بلد كاثوليكي لا يُعترف فيه بالعلوم الدينية. أمّا وقد تخلّص من الندوة، فقد تمّ تعيينه في كرسي العبرانية في المجمع الفرنسي؛ ولم يتجاوز تعليمه الدرس الأول (شباط/ فبراير 1862)، حيث كان يتحدّث عن عيسى بوصفه «رجلاً أوحدياً»، الأمر الذي كلّفه الإيقاف، ثمّ الطرد من جانب السلطة الإمبراطورية. أمّا هيبوليت تان (1828-1893)، وعلى الرغم من أنّه تربّى في سرايا دار المعلمين، وأنه دكتور في الآداب، فلن يُقبَل للعمل في كلية الآداب. إنّ مؤلف **(تاريخ الأدب الإنجليزي)**، ومؤرخ **(أصول فرنسا المعاصرة)**، سوف يُدعى فقط لتدريس الفنّ لتلامذة مدرسة الفنون الجميلة، شغلٌ يضمن له على الأقل كسب قوته. كيف كان يمكن لتان أن يكون أمير الجامعة، والحال أنه، إلى غاية موته، لم تكن توجد جامعات على الأرض الفرنسية، وأنّ مفهوم الجامعة بتبعاته القانونية والإبستمولوجية والثقافية، قد بقي في زمانه، مثلما هو باقٍ إلى يوم الناس هذا، وصمة عارٍ في مجال الحضارة الفرنسية؟

إنّ غياب هيئة جامعية في فرنسا يفضي إلى إهانة القلم (Studium) أمام السلطان (Imperium)؛ ففي فرنسا لا توجد سلطة فكرية، ولكن بضعة من

أفراد متفرقين، علماء أو أساتذة، يضطلعون بدور في الحياة العامة على مسؤوليتهم الخاصة، دون أن يمثّلوا قوة قائمة ومعترفاً بها بصفتها تلك من جانب الرأي العام والسلطة السياسية، وسواء كانوا من أصحاب المذاهب أم من المتحررين. إنّ المثقفين، في أغلب الأحيان، لا يملكون معارضة الاستبداد الحكومي إلا باحتجاجات محتشمة، دون أثر فعلي. أمّا أنصار الحياة العامة، فهم كثيراً ما يكونون من المحامين، ورجال القانون، من الذين كانوا يهيمنون من قبلُ في مجالس الثورة. ففي البلاد ذات التقليد الجامعي، تكون الجامعات، خلافاً لذلك، بوصفها جماعات لذوي العلم، مجسّدة لقيم الروح، ولشرف العرفان؛ ومن حيث هي معاقل للفكر، فإنّها تفرض احترام الرأي، وتضطلع بدور مهمّ في حياة الأمة.

[179] إنّ الجامعات الألمانية، بوصفها هيئةً مهنيّةً، قد اضطلعت بدور أخلاقي، جمعاً بين الأساتذة والطلاب، ضمن الحركة القومية، التي استنهضت الألمان ضدّ الغازي الفرنسي. سوف يكون فيشته، صاحب (**الخطاب إلى الأمة الألمانية**)، أوّل رئيس لجامعة برلين. بعد ذلك، سينخرط الطلاب والأساتذة في الحركة التحررية لتجميع الطاقات المشتتة بين مختلف الدويلات المستقلة التي تتقاسم الإقليم. إنّ الوحدة الألمانية، ومن قبل أن تتحقّق عن طريق النظام السياسي سنة 1871، تأكدت في النظام الفكري والروحي. هذا المشروع الأكبر الذي نشأ مع الاستنفار العسكري لسنة 1813، تناضج مع تحركات هيئات الطلاب بعد 1815، على الرغم من القمع الاستبدادي؛ وقد انضمّ جمع من الأساتذة إلى هذا المسعى الكبير، الذي سارت فيه الحركات التحرّرية إلى غاية ثورة 1848 وما بعدها؛ وبعض منهم سوف يعتصمون ببرلمان فرانكفورت، في خضمّ الحمى القيامية للوحدة القادمة. أمّا المؤرخون الجامعيون، مثل غرفينوس، وداهلمان، فسوف يلتحقون بهذه الحركة القومية والتحررية في الوقت نفسه؛ ولسوف يبلغ برنامجها نصراً مع العمل السياسي لـ بسمارك، الذي استوفى بواقعيته المطالب الرومنطيقية، وأحسن ختامها.

طيلة هذا التاريخ المعقد للعلاقات بين الجامعات والسلطات السياسية، حيث تسود النزاعات والأزمات، فإنّ ما يميّز المجال الجرماني أنّ الجامعات إنما تتصرّف كهيئة للدفاع عن القيم والميزات التي من شأنها. وحتى في عهد الملاحقات السياسية البوليسية، بقيت فكرة الحريات والمزايا الأكاديمية. ولعلّ أشهر الحلقات هي القضية المعروفة بسبعة غوتنغن (1837-1842). فإبان موت الملك غليوم الرابع ملك إنجلترا وهانوفر معاً، انفصلت المملكة الهانوفرية عن التاج البريطاني. وقد ألغى العاهل الجديد الدستور الليبرالي الذي تقدّم به سلفه. وقد احتجّ سبعةٌ من أساتذة غوتنغن، ومنهم المؤرخان داهلمان، وغرفينوس، والأخوان غريم، ضدّ هذا الإجراء الباطل. اغتاظ الملك، وأمر بطردهم؛ ولكنّ هذا العمل العشوائي أثار فضيحة في ربوع ألمانيا. فالسلطات السياسية، بوجه عام، تساند عاهل هانوفر، إلا أنّ الجامعات انحازت إلى الزملاء المضطهدين، ومنحتهم كراسي [للتدريس] وشهادات دكتوراه فخرية؛ كما لقي الضحايا ملاذاً لهم في سويسرا. وفي نهاية المطاف، كانت الغلبة لسبعة غوتنغن، وصار الأمر إلى إعادة إدماجهم في عملهم مع التشريفات العسكرية. ثمّة سلطة فكرية، مقابلة للسلطة السياسية، بإمكانها أن تقارعها نداً لندٍّ باسم مقتضيات الفكر. أمّا في فرنسا فإنّ عدداً مهمّاً من الأساتذة تمّ إيقافهم وطردهم وملاحقتهم، دون ردّ فعل جماعي من جانب الرأي الفكري، الذي لم تكن له هذه الملاذات الآمنة، التي كانت تمثّلها الجامعات الألمانية.

إنّ المجال السياسي، بالنسبة إلى الجامعة، ليس غير مجال تطبيقي، حيث يتعيّن عليها تجسيد مقتضيات الفكر. فالوظيفة الخاصة بالجماعة الجامعية هي حفظ التقليد العلمي والثقافي بالتعليم والمراس بوساطة فنون المعرفة. أمّا في فرنسا، فإنّ المستمعين، كثر عددهم أم قلّ، من الذين يشرّفون بحضورهم دروس الكليات، إنما يأتون ليحضروا مبارزات [180] خَطابية، يمكن لها أن تثري ثقافتهم العامة. إنّ كبار المفكرين الفرنسيين للقرن

التاسع عشر هم، بأنحاء متفاوتة، عصاميون: ميشلي، في بداية القرن، ورينان في السنوات 1840، تكونا بوسائلهما الذاتية، في حين أنّ الفيلولوجيين والفلاسفة، والمؤرخين والمستشرقين، والأركيولوجيين الألمان، قد استفادوا من تدريب طويل، يضربون بأيديهم في الوثائق، بقيادة علماء متنورين، لم يكن ديدنهم إلقاء خطب جميلة.

إنّ ألمانيا وفرنسا، فيما يخصّ العلوم الإنسانية، يدلّان على كوكبين متباينين. فضلاً عن أنّ نمط التعليم في الكلية يجد انعكاساً له في مستوى التعليم الثانوي من خلال أساتذة المعاهد، الذين يكوّنون تلامذتهم كما تكوّنوا هم. ولقد وقف نيتشه على هذا الأمر، وهو الطالب اللامع للفيلولوجيين الألمان، والناقد مع ذلك للمؤسسات القائمة. فدراسة المؤلفين الكلاسيكيين الكبار في المعاهد تتسم بشيء من التسرع؛ والتلاميذ ليس لهم النضج الكافي لتبيّن المغزى الإنساني للتجارب التي تعرض عليهم بهذا النحو. مع ذلك، ومن خلال ما يكتنف هذه الرسالة من نقص، إنّ شيئاً ذا أهمية تمّ نقله من الجيل السابق إلى الجيل الجديد: «إنّ الأساتذة يتحدّثون اللغة المجرّدة للثقافة الكبرى، الثقيلة والشاقة على الفهم كما هي، ولكنّها رياضة عليا للدماغ؛ ذلك أنّه تظهر في هذه اللغة باستمرار معانٍ ومصطلحات فنية، ومناهج، وإلماعات يكاد لايسمع بها هؤلاء الشباب إطلاقاً في محادثاتهم العائلية، أو في الشارع. وحين لا يفعل التلامذة شيئاً غير الاستماع، فإنّ عقلهم يكتسب بنحوٍ آلي شيئاً من التهيئة الأولية لشكلٍ علمي من التفكير. وإنّه من غير الممكن أن تخرج من هذا الفنّ كطفل طبيعي خام، خالٍ من التجريد تماماً»[1].

أمّا في فرنسا، فإنّ تعليم الكليات يقتصر على خواطر خطابية للأستاذ أمام طلاب متقبلين، حيث إنّ خلاصة التكوين الفكري تقدّم في المعاهد، الوفية لتقليد المعاهد اليسوعية. إنّ هدف التربية هو تكوين رجال لهم مخالطة

(1) F. Nietzsche, Humain, trop humain I, § 266, 1886; trad. Rovini, N.R.F., 1968, p. 186.

للناس متناسبين مع بيئتهم، وقادرين على التصرّف مثل مواطنين صالحين للمجتمع. أمّا مسألة الفنون العقلية، والمكتسبات الحديثة للعلوم الإنسانية، فلا يُلتفت إليها أصلاً، إذ إنّ الأنموذج المسير للدراسات يبقى هو مثال الآداب الجميلة كما عرفه اليسوعيون في نهاية عصر النهضة. هذا النظام، الذي عرف مجده في العصر الكلاسيكي، لم يعد مناسباً لمقتضيات العالم الحديث، حيث تجددت رؤية الماضي والحاضر بوتيرة متسارعة.

سنة 1831، كُلّف فيكتور كوزان، وقد دُعي إلى ترتيب النظام التربوي في فرنسا، بمهمّة الاستعلام عن التربية العمومية في ألمانيا. وقد كان لتقريره حول التعليم في بروسيا وقعٌ عظيم في فرنسا؛ إذ أرسل فيلولوجي من مونيخ إلى كوزان ملحوظات متعلقة بهذا [181] النص، مؤكداً أنّ فرنسا «لاتزال تقف عند الأشكال والدراسات، التي وضعها اليسوعيون، والتي حفظت حتى في عهد الإمبراطورية وعودة الملكية [Restauration]. وأنا أعرفهم حقّ المعرفة، هؤلاء الزملاء من الأشراف ومن العامة. لقد رأيتهم واختبرتهم في فترات مختلفة، هم ودار المعلمين، ويبدو لي أنّهم، بوجه عام، مجعولون للحرْف عن الدراسات الكلاسيكية، وتكوين بلغاء وسفسطائيين، عدا الاستثناءات التي لا يخلو منها مكان؛ (...) ويبدو لي أنه، حتى في الوقت الحاضر، لا تقدّم هذه المؤسسات شيئاً لشبابكم غير ظاهر العصر القديم، شكل أفكاره وروحه، أعني النحو وتأليف أجناس الأسلوب، في حين أن الباطن، حيث يتمخض الروح الموقر والأعلى لكبار المؤلفين، ويزداد نماءً، يبقى موصداً دونهم على الدوام»[1].

لقد حاول الفيلولوجي الألماني أن يبين أنّ الطفرة الإبستمولوجية، التي أحدثتها النزعة الرومنطيقية في ألمانيا، قد بقيت حبراً على ورق في فرنسا: «كم هناك من الشباب الفرنسيين مثلاً، ممن، بعد دخولهم المعاهد، ينكبون

---

(1) من تيرش إلى كوزان، 29 آب/ أغسطس 1832؛ ذكره:
J. Barthélemy Saint-Hilaire, M. Cousin, sa vie et sa correspondance, t. I, 1895, p. 389.

على دراسة خاصة لأحد كبار المفكرين الكلاسيكيين، مثل: هوميروس، وسوفوكليس، وأفلاطون؟ أعتقد أنّكم لن تجدوا منهم، في كامل أرجاء فرنسا، ما تجدونه في معهد واحد في ألمانيا حسن التنظيم...». ولسد هذا النقصان، إنّ الحلّ «أن نكوّن عدداً معيناً من الأساتذة الشبان في ألمانيا، أن تحملوا لحين من الوقت دار المعلمين التي لكم إلينا، أو أن تستقدموا عدداً معيناً من المعلمين الشبان المكونين في مؤسساتنا، من أجل أن نقيم لهم واحدة من دور المعلمين التي لنا بين ظهرانيكم، مع الروح العميق والرفيع لدراساتنا الكلاسيكية، التي تصنع قوّة الإدارة العليا، وتفوّقها في ألمانيا، وهولندا، وفي إنجلترا»[1].

يجد رأي هذا الألماني تصديقاً له في رأي شاب فرنسي، هو موريس دي غيران، صاحب الثلاثة والعشرين، الذي خاض تجربة النظام التعليمي الفرنسي. يلاحظ الكاتب الرومنطيقي الشاب في يومياته: «أكملت قراءة الجزء الأول من **مذكرات** غوته (...) وفي الحلق مرارة من المقارنة بالتربية الفرنسية. فقد صرفت عشر سنين في المعاهد، وخرجت منها بنتف من اللاتينية والإغريقية، وحِمْلٌ عظيمٌ من الملل (...). فهم يضعون بين أيدي الشبان كُتّاب العصر القديم، وهو أمرٌ حسنٌ. ولكن هل علموهم أن يعرفوا العصر القديم، وأن يقدروه حقّ قدره؟ هل بيّنوا لهم مرّة الصلة التي بين هذه الآداب العظيمة وبين الطبيعة، والعقائد الدينية، والأنساق الفلسفية، والفنون الجميلة، وحضارة الشعوب القديمة؟ هل أرشدنا عقولهم بهذا الاسترسال الجميل، الذي يشد القطع كافةً التي [تتكون منها] حضارة شعب من الشعوب، وتجعل منه مجموعاً رائعاً تتلامس فيه كلّ التفاريق، وينعكس بعضها على بعض، ويفسر بعضها بعضاً؟ (...) من خطر له أن يشرح مرة الشعراء بالفلاسفة، ومرة الفلاسفة بالشعراء، وهؤلاء بالفنانين، أفلاطون بهوميروس، وهوميروس بينداروس؟ فهؤلاء العباقرة الكبار يتمّ عزلهم، وقطع

---

(1) المرجع نفسه، ص 390.

أوصال أدب ثم يُلقَى إليك بهذه الأعضاء [182] المتناثرة، دون أن يكلفوا أنفسهم عناءً، فيشيروا إلى الموضع الذي كانت تشغله، وإلى العلاقات التي بينها في التنظيم الكبير الذي اقتُطِعت منه»[1].

إنّ هذا النقد، الذي قدمه رجل في ريعان الشباب، يدين الغياب الفرنسي للفيلولوجيا بالمعنى الحديث والجرماني للفظ. يضيف قائلاً: «بعد ذلك، أليس أولى بنا أن نندهش من فراغ الدراسات ونقصانها؟ ماذا يمكن أن يبقى من تعلّق طويل بنصوص هي حبر على ورق، وغير ذات معنى تقريباً، سوى النفور من الدرس، وشيء هو أقرب إلى كراهيته؟»[2]. فتجديد الفيلولوجيا ليس هو ما يقع تحت طائلة التشكيك فحسب. إنّ الدراسات الحرة في مخطط هومبولد، حينما وضع مشروع إنشاء جامعة برلين، يتعين عليها أن تشكل، بفضل الفنون العقلية، عقولاً ذات سعة وافية حتى تصير كفاءات للدولة الحديثة، مثل غليوم هومبولد نفسه، الطالب في غوتنغن وإينّا، الفيلولوجي العبقري، والديبلوماسي، والموظف السامي، والوزير. أمّا فرنسا، على حدّ رأي تيرش، فتتوافر على علماء أفذاذ في مجال العلوم الإنسانية، مثل المؤرخ غيزو أو المستشرق أوجان بورنوف (1801-1852)، المتخصّص بالإيرانيات والهنديات، الذي كان أستاذاً في المجمع الفرنسي. يمكن لنا أن نضيف الرومنطيقي فرنسوا راينوار (1761-1836)، مؤسس دراسات الأقاليم، المهمة جدّاً في الفترة الرومنطيقية، وكلود فوريال (1772-1844)، المنتسب إلى جماعة الإيديولوجيين، والذي شغل في السوربون، بعد سنة 1830 كرسيّ الأدب الأجنبي، والمخضرم دونو (1761-1840)، وهو فيلسوف، ومؤرخ، ومؤرخ للعلم التاريخي، وقد درّس في المجمع الفرنسي. ولكنّ هذه الأسماء المشرفة، التي لا تجمعها أيّ جماعة حقيقية، لا تكفي لتعمير

(1) M. de Guérin, Journal intime ou le Cahier vert, 6 février 1833; Œuvres, éd. D'Harcourt, t. I, Les Belles lettres, 1947, pp. 145-146.

(2) المرجع نفسه، ص 146.

الصحراء الجامعية؛ وعلى حدّ قول مراسل كوزان: «أتحدث عن العمومية و- إن جاز القول- عن جسم تعليمكم العمومي»[1]. فالتعليم العالي في ذلك الوقت لا جسم له ولا روحَ أصلاً.

مع مرّ الزمان، آل الأمر بالمسؤولين حتى أدركوا أنّ هذه الاستقالة الفكرية كانت مضرة بالمصلحة القومية. إنّ الغلبة الجرمانية في مجال العلوم الإنسانية قد كانت من الوضوح حيث إنّ المخرج الوحيد كان ما طُلب من فيكتور كوزان من جانب مراسله: الانتساب إلى مدرسة العلماء وراء الراين. كان يتعيّن، لأجل ذلك، انتظار السنوات الأخيرة من الإمبراطورية الثانية، وإرادة لا تلين لوزير التربية العمومية، وهو مؤرخ العصر القديم، مستفيداً من ثقة نابليون الثالث. كان فيكتور دوروي (1811-1894) يدرك بخبرته الشخصية ضعف التعليم العالي الفرنسي؛ وقد حاول، بغير جدوى، إقناعه بتجديد روحه ومناهجه، مصطدماً بعطالة شديدة من الشيوخ الحاكمين بأمرهم. أما وقد يئس من إصلاح الأمر، فقد فعل كما فعل فرانسوا الأول، حين أنشأ معهد القراء الملكيين خارج الجامعة، وكما فعل لويس الرابع عشر حين فرض تدريس الدورة الدموية في حديقة الملك، بعد عدم موافقة كلية الطبّ. ولما كان التعليم العالي مرفوضاً من جانب الكليات، أنشأ دوروي مؤسسة [183] مستقلة مجعولة لاستقبال بحث علمي جدير بهذا الاسم: المدرسة العملية للدراسات العليا 1868، والتي كان اسمها شعاراً. وقد تمّت دعوة أفضل المدرسين للعمل بحسب روح جديد في الشُّعَب الخمس للمؤسسة: الرياضيات، الفيزياء، العلوم الطبيعية، العلوم الاقتصادية، العلوم التاريخية والفيلولوجية.

كان من المفروض أن تكون الشعبة الخامسة، وهي تجديد ثوري، معقلاً لمنطلق جديد في مجال العلوم الإنسانية. على أنّ فيكتور دوروي كان صاحب عزم أكثر منه صاحب صدق، فالكارثة التي توشك أن تقع سنة 1870 ستعطل

(1) المرجع نفسه.

المؤسسة في بداياتها. ولكن ربّ ضارة نافعة؛ فالرأي [العام] الفرنسي كان يغلب عليه الاعتقاد بأنّ المؤسسة البروسية قد انتصرت في ساحة المعركة. وجامعة برلين إنما أُنشئت كمقام من المقامات العليا للنهوض الثقافي بعد [معركة] إينّا؛ كذلك الأمر مع «الإصلاح الفكري والثقافي» لفرنسا بعد [معركة] سيدان، بحسب قول رينان، إذ كان عليه المرور بإعادة تكوين النظام التعليمي على كل المستويات. ولقد كان رجال الدولة في الجمهورية الثالثة مدركين لهذه الضرورة. فإعادة التنظيم، أو مجرد التنظيم، المتعلق بالتعليم العمومي، والذي ربط به جول فرّي اسمه في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، قد عرض بنحو خاص توفير تعليم عالٍ لفرنسا، حيث يتكفل الأساتذة الحقيقيون، لا عوام المحاضرين، بتدريس الفنون المعرفية لطلاب حقيقيين. وفي نطاق هذا التأسيس، المستوحى بقوة من الأنموذج الألماني، ستجد لفظة جامعة، في مدلولها الحق، مجراها الشرعي، في الوقت الذي تُبنى فيه السوربون الجديدة. إن الإقامة المادية مجاورة لتفكير في مشكلات الغايات والوسائل التي تنبغي للتعليم العالي.

إن القوانين، والمراسيم، واللوائح الصادرة عن الجمهورية الثالثة لم تكن كافية لعلاج النقائص المزمنة لفرنسا في الميدان الجامعي. وقد بقيت المسألة مفتوحة بعد إفلاس 1968، الذي أسقط النظام الذي بناه الآباء المؤسسون للجمهورية، دون أن يطرأ على الحال أيّ تحسن. وإذا كانت الطفرة الرومنطيقية للمعقولية قد تحققت في ألمانيا في نطاق الجامعات، فإنّ المجال الفرنسي قد بقي تقريباً خارج هذه الحركة طيلة القرن التاسع عشر؛ لأن إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية لم تكن لتتمتع بمواقع مخصصة لإعدادها. لقد وُجدت في فرنسا نزعة رومنطيقية أدبية وفنية، ولكن دون طفرة في هرمينوطيقا العلوم الإنسانية؛ حيث استطاع بضعة من الأفراد اللامعين فقط، بتعويل تام على أنفسهم، الإسهام في تقدم المعرفة، مستفيدين في العادة من المكاسب التي تحققت في ألمانيا في مجال الفيلولوجيا، والنقد التاريخي والعلوم الدينية. أفضل مثال على ذلك: حالة رينان.

لقد جدّدت الرومنطيقية الألمانية فهم علوم الطبيعة بما أرسته من بيولوجيا عامة، صاغها الفلاسفة الطبيعيون؛ وقد أحدثت، في ميدان العلوم الإنسانية، ضرباً جديداً من الفهم قام مقام المثال الجمالي والفيلولوجي للآداب الجميلة، المهيمن في أوربا منذ [184] عصر النهضة. إنّ رومنطيقية الأساتذة، وهي ثورة ثقافية في مجال العلوم التاريخية والفيلولوجية، قد فتحت أبعاداً جديدة للوعي بالذات المقوّم للحداثة. فإلى غاية العصر الرومنطيقي، كان الفلاسفة والعلماء من الذين انشغلوا بالكائن الإنساني الماضي والحاضر، يقبلون بغير نقد رسماً دالاً على الطبيعة البشرية، له ملامح ثابتة عبر تصاريف الأمكنة والأزمنة. وقد رسم المتخصصون في الحق الطبيعي لوحة نموذجية لهذا الإنسان الكوني، الذي يكمن تحت أبحاث المؤرخين والفيلولوجيين والجغرافيين والسياسيين وعلماء النفس من عصر الأنوار. وقد اعتنت **الموسوعة** بهذا الإنسان في كونيته، المسلم به في حَميّة ميتافيزيقيّة من قبل أن يتم الاعتراف به وجرده من جانب أهل الصناعة. إنّ تمثال كوندياك في سكونه المرمري البارد إنما يرمز لصورة الإنسان الرئيس هذه القائمة في قلب مفترق تؤدي إليه كلّ أنهج الآفاق الإبستمولوجية.

إنّ جامعة برلين، وهي جامعة لعلم إنساني (Universitas scientiarum humanarum) هي عبارة عن موضع التقاء إبستمولوجي. ونقطة التقاطع، مثوى الالتقاءات الجامعة بين الميادين، ليست التمثال الأجوف لكونية مجردة؛ بل هي موضع الأوج الأقصى الذي كلّ باحث يوجه بحثه تلقاءه، لا من أجل أن يجد فيه جواباً جاهزاً، وإنما ليحمل إليه أسئلته وحيرته. فالعمل العلمي، في كلّ قطاع من القطاعات التي يجري فيها، يرجع إلى أسسه التي تخصّه؛ والباحث يكتشف أنّه موضوع وذات في الوقت نفسه. ذلك أنّ علوم الإنسان هي علوم بالأعيان؛ إذ لا ترضى بالكشف عن الملامح الظاهرية لإنسانية موجودة من قبلُ؛ وإنما تسهم في إنشاء هذه الإنسانية، التي تكاد صورتها تحتجب على قدر تقدّم التحقيق. إنّ العلم الرومنطيقي بالثقافة يكتشف

نفسه لحظةً على المحور الكبير لتطور الثقافة. أمّا العالِمُ فيدرك نفسه بوصفه آلة لمعرفة تُقرأ من خلاله، في حوار أجيال العقل البشري، الذي لا ينفكّ عن الصيرورة بحسب السبيل الذي يفصح عنه نماءٌ غير محسوب. فالعرفانُ الرومنطيقي هو فلسفةٌ في الحياة؛ أمّا النزعتان الحيوية والعضوية الرومنطيقيتان فتنطبقان على مجال الثقافة ومجال الطبيعة سواء بسواء، مع فارق وهو أنّ الوعي، المقوم للفضاء البشري، يفتح للحقل الإبستمولوجي أبعاداً جديدةً. والكائن البشري يختصّ بملكة الرجوع إلى نفسه، ويحوّل اتجاه السّير، متى وعى الصيرورة التي تتأكد من خلاله.

إنّ الطفرة الرومنطيقية للعلوم الإنسانية إنما تُعرّف بهذا الازدواج، أو التضعيف الذي يطال المعرفة، والذي يرجع إلى المُرسِل. فلم يعد يكفي أن نحدد وقائع، وأن نسوي بينها في سلاسل مرتبة بنحو عقلي. حينئذٍ تبدو هذه المنظومات الأكسيومية الإبستمولوجية تابعةً لسؤال أول، يعاود الظهور في أفق البحث، وهو يمنع المنهجيات أن تنغلق على نفسها. لا مجال أن ينام المرء مطمئناً، بعد أن يكمل الدورة الكبرى لميدان علمي كائناً ما كان. إنّ تجويد العرفان الرومنطيقي يبين ضرورة منهجيّة تامة تحيل عليها الطرائق الجزئية. فهذه الميتا [185] إبستمولوجيا هي المكسب الكبير للرومنطيقية. أمّا علوم الوعي، وعلوم الروح، والعلوم التي تقتضي، في الوقت نفسه، الظاهر والباطن، الخارج والداخل، فتُجري معقوليّةً ذات قوام خصوصيّ.

ففي المنظور الرومنطيقي، تضع علوم الوقائع القيم موضع سؤال، والتوجهات المحايثة، والمطالب والمقاصد الآمرة، التي تضع فوق الحتميات المعاني المفروضة من جانب غائية عليا. إنّ هذا الإلحاق للوقائع بالقيم يتجلى من قبلُ في علوم الطبيعة، الخاضعة لمعايير المقصد الأعظم للخلق. غير أنّ الغلبة المعيارية تغنم قوة عليا في الوقت الذي يعطي فيه انبجاس الوعي للوجود البشري سلطة رقابة على الصيرورة الطبيعية التي تمرّ من خلاله. فالإنسانية تتمتّع بامتياز شرعي في استنظام فضائها الحيوي

والذهني. من ها هنا جاء تجديد الإشكالية: فالفيلولوجي، والمؤرخ، وعالم النفس، وعالم المجتمع، وغيرهم، يتبينون أنّهم مدعوون، وهم يشقون طريقهم العلمي، إلى الانحياز في الامتحان الكبير للوعي الذي تجريه البشرية عبر تاريخ المعرفة.

إنّ رومنطيقية المطلق، التي صاغها الفلاسفة واللاهوتيون والشعراء والفنانون، هي رومنطيقية العالم الآخر؛ إذ تستفيد من مزايا الخيالي والاستيهامي؛ وقد أنتجت عدداً من أمّات الأعمال، التي تظهر في سجلّ المتحف الخيالي للفنون والآداب. أمّا رومنطيقية العلماء فليس لها إقبال مباشر على المطلق؛ عملها هو جرد المجال البشري بحسب مختلف أبعاد تحقيقه. يتعيّن عليه أن يفكّ مراتب المحايثة، وأن يستظهر التشكيلات التي تعطي المعنى لصيرورة البشرية في الزمان والمكان، في التزام بمعايير الاستقصاء العلمي. إنّ المثالية السحرية، عجيب الأقاصيص الخرافية (Märchen)(*)، وهي مبادرات من حرية متعالية، لا مساغ لها عند جمع العلماء.

أمّا شيلنغ، الذي أسهم مساهمة كبرى في بدايات فلسفة الطبيعة (Naturphilosophie)، فقد كان يدّعي أنه يعمل على «فيزياء عليا» ليس لها أن تكون حبيسة مألوفات المخبر. كان شيلنغ يحلّق عالياً؛ وقد انتهى به الأمر إلى ترك علم الطبيعة للفيزيائيين والبيولوجيين ليتفرّغ للحكمة الإلهية. فالحكماء الإلهيون لا يخلو منهم ميدان العلوم الإنسانية، وهم أصحاب الحكمة التاريخية، وتصوّف الكلمة والأعداد، على طريقة واحد مثل غوريس أو بادر. غير أنّ عظمة الباحثين الجامعيين، مؤسسي الفنون الحديثة، قد كانت في الجمع بين التقدير الشديد للوقائع وللنصوص المكونة لمجالها الإبستمولوجي، وبين مقتضى الإنسانية، الذي لن تكون العلوم الإنسانية دونه

(*) مجموعة أقاصيص عجيبة للأخوين غريم. صارت تدلّ على أسلوب في الكتابة يقوم، حسب نوفاليس، على كشف الباطن وحجب الظاهر.

جديرة بتسميتها أصلاً. إنّ أجيالاً من المعلمين والطلاب، من الجنود المجهولين للمعرفة، قد أسهمت في هذه المهمة، دون أن يُعترف لها بالفضل الذي تستحق. وقد حُكم عليهم بحسب النتائج الحاصلة، بحسب المكاسب المحقّقة في هذا القطاع أو ذاك من قطاعات المعرفة؛ ولكن أبحاث هؤلاء الرجال الغامضين وأعمالهم كانت تشكّل، في مجموعها، أوديسة للمعرفة، اكتشافاً للبشرية بنفسها. أمّا الإشكاليات [186] العلمية، فتكتسب قيمة من السبيل الذي تتخذه نحو اكتشاف الذات. إنّ الهرمينوطيقا الرومنطيقية، علم التأويل، تطرح استفهاماً أنتربولوجيّاً، مساعيه ومغانمه تخصّ بنحو مباشر منزلة الحضور التي لكلّ واحد من الناس في العالم الذي هو عالمه.

إنّ الفلسفة الكلاسيكية، منذ الثورة الغاليلية، قد كانت مفتونة بأنموذج الحقيقة، الذي أعطته الفيزياء الرياضية. أمّا المنوال الرومنطيقي، فإنّه ينفر من النظام النيوتني ليستوحي مباشرة من البيولوجيا، ثمّ من مكاسب العلوم الإنسانية، لوحة جامعة للوجود التاريخي والثقافي للإنسان. فالفلاسفة يتعيّن عليهم أخذ الحضور البشري في الحسبان، لا بوصفه كوناً مجرداً، وإنما بوصفه واقعاً في طور الصيرورة في مكان وزمان الحلول الأرضي. لقد سلك هردر هذا الطريق بمصنفه **(أفكار حول فلسفة في تاريخ البشرية)** (1784-1791). أمّا **(فينومينولوجيا الروح)** لهيغل (1807) فهي فلسفة في الثقافة؛ وعلى الرغم من أن هيغل لا يمكن أن يُنظر إليه مفكراً رومنطيقياً، فإنّ تأثيره الإيجابي والسلبي قد أظهر أنّ فلاسفة المستقبل سيتعيّن عليهم الاضطلاع بتاريخية الإنسان. والميتافيزيقي مضطرّ إلى أن ينزل من علياء أفكاره إلى أرض الناس؛ فالميتا-فيزيقا ستترك مكانها حتماً لميتا-إنسانية. إنّ إشكالية العلوم الإنسانية صارت طريقاً لا مناص منه للفيلسوف المعاصر.

* * *

الفصل الثاني

قراءة النصوص

لقد بلغَنا الوحي الكتابي من غابر العصور على شاكلة كتابات غريبة، معجمها وأفكارها، وسياقها الحضاري في غير متناولنا. فالكتاب المقدس في الغرب هو الميثاق الديني الكوني؛ وإنّ فهماً وافياً لهذا النص لهو ضرورةٌ عاجلةٌ عند الكهنوت، دليل الشعب المسيحي، وعند المؤمنين المدعويين إلى تلقّي تعليم ذي صلة بركن الإيمان. والمشكل نفسه يُطرح مع المأثورات الدنيوية، والصّروح الأدبية للعصر القديم الكلاسيكي؛ ولكن باستعجال أقلّ، من أجل أنّه لا يخصّ إلا المتعلمين، وهم أقلّية داخل الجسم الاجتماعي. وفي كلّ الأحوال، فإنّ مكان التأويل، في العصر الحديث، هو الجامعة، التي تتعايش داخلها الفيلولوجيا المقدسة، والفيلولوجيا الكلاسيكية، وأحياناً تجري عند العلماء أنفسهم، قبل أن يحدث الفصل بين الفنون.

إنّ اللاهوت، وهو فنٌّ رئيسٌ لزمن طويل، قد فقد هذا الشرف. أما الهرمينوطيقا فقد صارت دنيوية؛ إذ أخذ الفلاسفة الدور عن اللاهوتيين، وحلّت مدرسانية محلّ أخرى. هذا الفن، الذي هو نسّاءٌ لجذوره، وقد بُعث من جديد، حلّ في حقل الفلسفة، محلّ نظرية المعرفة السابقة، التي امتصّت هي نفسها الميتافيزيقا التقليدية. بهذه المثابة، يصير من المستساغ أن نرى الهرمينوطيقا تحتلّ في أيامنا مكانةً متميزة ضمن الإنتاج الفكري في فرنسا وفي ألمانيا؛ إذ الفرنسيون، في هذا الأمر، كما في غيره، قد شدّوا ركبهم إلى ركب الألمان.

أمّا في الأفق الحاضر والوقتي للظرف الفلسفي، فإنّه يشبه أن تكون الهرمينوطيقا واقعة تحت رعاية هايدغر، آخر العباقرة في الميدان. والشاهد على هذه الهيمنة، كتاب هانز غيورغ غادامر (**الحقيقة والمنهج. المعالم الكبرى لهرمينوطيقا فلسفية**) [188] (موهر، توبنغن، 1960)(1)، الذي نُقل إلى الإيطالية وإلى الفرنسية(*). إنّ الكتب الجيدة تلقي بظلالها؛ فهي تقترح بدايةً جديدةً، إذ تحجب ما جاء قبلها. فغادامر يعلن عن انتسابه إلى هايدغر؛ وبفضل التأويلية الجديدة تحديداً، فإنّ غادامر قد فهم هايدغر أحسن مما كان هايدغر سيفهم نفسه. ولذلك لا فائدة من الرجوع إلى هايدغر، إن شئنا أن نعمل شيئاً من تأويلية ذات شأن. بإمكاننا أن نكتفي بغادامر، مادمنا كذلك سنفهمه أحسن ممّا كان سيفهم نفسه.

ولكن هايدغر قد تمرّس كثيراً بأعمال ديلتاي (1833-1911)، مؤرخ الفكر ومنظّر الفهم، التي استخدمت قاعدة انطلاق لنظريته في المعرفة. أمّا ديلتاي، فقد قضى شطراً من حياته في ألفة مع شلايرماخر، دارساً أوراقه، قائماً على ابتناء أصول فكره، كاتباً له سيرةً ضخمةً وغير مكتملة. بعبارة أخرى، يحيل غادامر على هايدغر، الذي يحيل على ديلتاي، الذي يحيل على شلايرماخر. فالأصل الحقيقي، هو المفكر الديني للرومنطيقية الألمانية الذي لم يخترع الهرمينوطيقا اختراعاً، ولكنّه، إذ استأنف معطيات التراث،

---

(1) الترجمة الفرنسية:

H.G. Gadamer, Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad. E. Sacre, Seuil, 1976; cf. aussi Seminar, Die Hermeneutik und die Wissenschaften, hgg. Gadamer und Boehm, Frankfurt M., Suhrkamp, 1978.

راجع البيبليوغرافيا الموجودة في: Emilio Betti, Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Mohr, Tübingen, 1967 (ترجمة ألمانية عن الأصل الإيطالي).

(*) الترجمة الفرنسية المشار إليها جزئيّة لم تنقل الكتاب كله، راجع الترجمة الكاملة:

H.G. Gadamer, Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad. P. Fruchon, J. Grondin & G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.

أحدث طفرة في المعنى مكّنت لبداية جديدة، بالنظر إلى مبادئ مشتركة بين مؤلف (**الأحاديث في الدّين**) وبين أصحابه من جماعة **الأثينيوم**.

إنّ قسماً عظيماً من (**الحقيقة والمنهج**) معقود لتاريخ الهرمينوطيقا، حيث يقرّ غادامر بنصيب المعلمين المتعاقبين الذين مكنوا، قبل هايدغر، من إنماء هذا الفنّ. ولكنّ أصحاب الترجمة الفرنسية، وقد أهملوا، لأسباب اقتصادية، جزءاً من الكتاب، اختاروا التضحية بالقسم التاريخي. بهذا النحو، إنّ القراء الفرنسيين، الذين يجهلون الألمانية في الأغلب، يجدون أنفسهم وقد حُرموا من كلّ فرصة لمعرفة الأصول الدينية للهرمينوطيقا. إنّ نظرية الفهم مكسبٌ رئيسٌ من مكاسب الرومنطيقية. أمّا وقد حصلت القطيعة عن التفسير الكتابي والفيلولوجيا الكلاسيكية، فقد صارت الهرمينوطيقا، بعد أن طارت بجناحيها، الآلة الجديدة (novum organon) لعقيدة تأملية تحتكر لنفسها المعقولية الفلسفية بحثاً عن أساس أنطولوجي جديد، مارق عن هذه النزعة النسبية، التي تفسد كلّ فهم تاريخي. في الظرف الراهن لموت إله الميتافيزيقا، وموت الإنسان بالنتيجة، فإنّ الهرمينوطيقا المعاصرة تعرض تحليلاً للخطاب يحيل على خطاب آخر، هو لبّ الأول، يحيل من جانبه على خطاب لاحق، وهكذا دواليك، في لعبة «غمّيضى» مع الوجود، سلواناً لأولئك الذين لم يفلحوا في إقناع أنفسهم بأنّ الوجود لا يكون.

فإذا عرّفنا الهرمينوطيقا بأنّها جملة الإجراءات المجعولة للإبانة عن معنى وثيقة مكتوبة أو مرسومة، فإنّه [189] يجوز لنا أن نقرّ أنّه إلى غاية القرن الثامن عشر، كان العارفون من أهل الصناعة في هذا الجنس من البحث يحيون تحت طائلة السذاجة التأويلية. فلنفرض وثيقة مكتوبة هي، للوهلة الأولى، غامضة أو غير مفهومة؛ إنّ افتراض التفسير التقليدي هو أنّ هذا النص له معنى، وأنّ المعنى ليس ظاهراً بنفسه، وإنّما يوجد في النصّ، ويمكن بيانه بإجراءات مناسبة؛ بل قد يحدث أنّ النص لا يكون له معنى واحد، وإنما معانٍ كثيرة؛ وقد رأينا أنّ فقهاء العصر الوسيط كانوا يعتمدون

عدداً من المعاني يبلغ الأربعة في قراءة الكتاب المقدس؛ فمبدأ التأويل هو عينه. إنّ التفسير المخفّف سيعمل على فكّ المعاني المقصودة، التي كلّ واحد منها له الموضوعيّة نفسها، بإمكان العُرفاء أن يتفقوا حولها، مستعملين فنيات معروفة عند هؤلاء وأولئك. إنّما التفسير علمٌ؛ وهو يفترض إجراءً لمقدار هائل من الأخبار، مثلما يحدث في حالة الكتاب المقدس، الذي تقتضي دراسته معرفة بالألسنة الشرقية، والعبرانيات القديمة، وغير ذلك. فتراكم المعرفة من شأنه أن يستوفي حلّ المشكلات كلّها، بشيء من الوقت والعلم، وبصبر منهجي، شرط أن نراعي آمر الصّدق دوماً، فما هو محتجب يمكن له أن يرى النور في شروط تفرض الإذعان على الجميع. أمّا الظلال، التي تبقى، فسوف تختفي هي أيضاً؛ والجهالات بالفعل يمكن تداركها بالوجوب. سيأتي يومٌ نحيط فيه بكلّ شيء علماً.

عاش عصر الأنوار [Lumières] تحت حكم التنوير (Aufklärung)، إيضاح المعنى. أمّا الموسوعة، فهي الأمل العظيم، عرضٌ كونيّ للمعرفة الشاملة للإنسانية؛ وإنّ مجموع الموضوعات والدلالات يتعيّن أن نستدلّ عليه، وأن نفسره. إنّ رجل الأنوار؛ إذ يتصفح **الموسوعة** له سمة مالك المعرفة؛ فكل المعطيات جمعت، والخلاصة هي التي تشكل العلم. وإنه يمكن لنا، بجهد تجريدي، أن نأمل قريباً اقتلاع جذور المعرفة، بحسب الرسم الذي أشار إليه دالمبار في مقالة (**عناصر العلوم**). بهذا التقدير كلّ فنّ يتمّ اختزاله في المنظومة الأكسيومية التي تخصه، وسيكون من الممكن دفع التحليل إلى غاية مجموع المجامع الرياضية، الذي يوفر مفتاح منظومة الارتباط الكوني، على طريقة نيوتن الذي اختزل الفيزياء برمّتها في بضع معادلات بسيطة.

إنّ الأمل العظيم **للموسوعة** قد تمّ تبديله بالحاسوب. فقد صار الأمر إلى إيداع الحاسوب جملة المعطيات المتوافرة بخصوص جماع المشكلات الممكنة؛ أمّا بنك المعطيات فيقدّم الإجابات كافة على الأسئلة كافةً التي يمكن طرحها. ها هنا أيضاً، لا يتعلّق الأمر إلا بوهم، مثلما هو الحال مع

الموسوعة، يتعين استئنافه من جديد، دون أن يكون آخر [الأوهام]، على الرغم من التطورات التكنولوجية، أكمل حقاً من سابقه. فالشأن دوماً هو معرفة تراكمية، كمية. وإذا لم يكن لنا علم بما نبحث عنه، فإنّ الحاسوب لن يكون ذا فائدة تذكر. ثمّة سلاسل من كتيبات عنوانها «ما يجب معرفته عن...»؛ وحتى إن حفظ المرء بذاكرته السلسلة كلها، فلن يكون من العباقرة الكونيين. لقد كان التقليد التأويلي يتداول أيضاً عرفاناً تراكمياً. ومنذ الأزمنة الأولى [190] لمتحف الإسكندرية، كان الفيلولوجيون يتميزون بسعة معارفهم؛ أمّا التحصيل المحشو في الذاكرة الفردية، أو المُخزّن في الأدوات الببليوغرافية والمعاجم والملفات، وهي كنوز من المراجع من كلّ نوع في متناول الباحث، فيسمح للمفسّر بأن يقبل على المعنى المخفي في بيت من أبيات هوميروس أو آية من آيات سفر **التكوين**. فالمتبحّر والموسوعي والفيلولوجي؛ إذ يستنفرون السياق الهائل لمعرفتهم، لهم القدرة على جعل النص يقول ما يقول، على الرغم من الغموض الذي يخيّم على الصياغات القديمة.

خذ مثلاً مسألة تأويل الكتاب المقدّس. فالمسألة، مع التأويلية الساذجة في بداياتها، محسومة من قبل أن تطرح، بفضل ثقل فكرة الوحي، المستقرّ النهائي. ففي بدء البدء، كلّم الله موسى على جبل سيناء، والوحي إن هو إلا حديث الله لنفسه بمحضر موسى، وهو أمر شديد البساطة ما دمنا لم نتفكر فيه. وإن مفسر الوحي الإلهي يعلم بمن يتعلق الأمر، ويعلم أين يكون، في النقطة الأصل للمحور الكبير المتميز للمكان والزمان اليهودي-المسيحي. فسيناء توجد على الخريطة. وطوال جزء عظيم من تاريخ الغرب، إلى غاية القرن السادس عشر، بقي الكتاب المقدس ركن أركان المسيحية، مبسوطاً أمام أعين الكهنة في لاتينية **الفولغاتا**، ومرتباً بعناية بفضل تعاليم الكنيسة، حيث تأتي الأجوبة متقدّمة على الأسئلة، التي يمكن للأتباع طرحها.

ولقد كشف الإصلاح، في القرن السادس عشر، الغطاء عن هذه البراءة الأولى. فقد اتُّهمت الكنيسة الكاثوليكية باحتكار نصّ الكتب المقدّسة،

وتجميده بنحو خاطئ ومنحاز. يتعيّن الرجوع إلى أصالة الحرف الأصلي، والسّعي بحثاً عن معنى لم يفسد. من ها هنا جاءت ملحمة النقد الفيلولوجي والتفسير التاريخي طيلة ثلاثة قرون. ابتُدئ من عدم، بشغف جديد وعرفان، وبصيرة لم تفتأ منابعها تنمو وتزداد. أمّا الميتافيزيقا التأملية، التي أقامتها السلطة العليا لمنع كلّ إقبال مباشر على النصّ المقدس، فصارت، منذ ذلك الحين، في حكم المارق على القانون؛ وكذلك التأويلات الرمزية، والمثَلية والمجازية من كلّ ضرب ألقي بها في مزابل التاريخ. سوف ننصت إلى كلام الله في وحيه؛ أمّا الحقيقة، بعد استبعاد غشاوات الخرافة والبهتان، فسوف يُصدع بها في سنائها فرحاً عظيماً لأناس من أُولي العزم.

إنّ المصادرة التي يقوم عليها الموقف الجديد، هي وحدانية [monothéisme] المعنى. فالله لا يُضلّ؛ وقوله هو الحق. فالنصّ، إذاً، له معنى، والمعنى مركوز داخل النص، مرة واحدة منذ البدء، نُطق به بوضوح لا إغماض فيه. ولكن إن تجلى الله لدى إعطاء المعنى، فقد حدث شقاق في بادئ الأمر، لا يمكن بوجه أن ننسبه إلى الله. فمنذ آدم وكارثة الهبوط، لم يكن بوسع الخلق فهم الرسالة المنزّلة. والثعبان، وهو أول مؤوّل، قد أفسد المعنى، وعاد الشقاق في كلّ مرة يعاود فيها الله تنزيل رسالته إلى نوح، وإلى موسى، والأنبياء. وإذاً ليس ثمّة صفاء للمعنى. وحتى حينما جاء عيسى المسيح، نور في ظلماته، فإنّ الظلمات لم تقبل به. ولعلّ أولى [191] العقبات وأهمها أمام إدراك المعنى العقبة اللاهوتية للخطيئة الأصلية، التي شوشت العقل البشري، وجعلته أعمى عن المقاصد الربانيّة.

إن عقبة الهبوط يمكن اجتيازها مع ذلك بفضل الإمكان الدائم للخلاص الذي يهبه عيسى المسيح. غير أنّ المشكل الإبستمولوجي يبقى رهان العلم الكتابي عند هؤلاء، الذين يتقبّلون كلام الله في نور المسيح. كلّ صعوبة ممكنة هي طارئة وعارضة، ما دام الوحي الأصلي يضمن وجود المعنى المطلوب وصحته. أمّا المشكل التأويلي، فيتمثّل في تعويض اهتراء النص،

الذي تقادم من الناحية المادية طيلة آلاف السنين بقوّة من الأشياء، وصروف من التاريخ. إنّ الكتاب المقدّس وثيقة تاريخية خاضعة، مثل كلّ الوثائق القديمة، إلى عاديات الزمان، وإلى عوج الناس وإهمالهم؛ من ذلك كانت ضرورة اللجوء إلى إجراءات معقدة للترميم، كما يحدث مع رسم مُحيت بعض أجزائه، أو لفيفة، أو مخطوط ممزق. وحتى إن كان النصّ قد نُقل بتمامه، فإنّ فساداً آخراً يلحقه لا محالة، من نسخة إلى نسخة؛ إذ تدخل عليه الأغلاط والثغرات، يتطلّب ضبطها وتصليحها بصيرة نافذة.

إنّ أول مقام للتأويلية إذاً مهمّته تحقيق حرف النص، في أصالته التي لا يطالها الشكّ، بتسريح مسالك النقل، ومن أجل العودة مثاليّاً إلى تدوين أصلي، لا سبيل إليه في حدّ ذاته. ولقد طُرحت هذه المسألة من جانب إنسانيّي عصر النهضة؛ وقد آلت أجيال من المحصِّلين على نفسها أن تتدارك رجعيّاً هذا التدهور الذي لحق الحرف. وهي جهودٌ كلّلت في أغلبها بالنجاح؛ وعلى الرغم من الثغرات المستعصية والأسئلة، التي بقيت، دون شكّ، بغير جواب نهائي، فإنّ أركيولوجيا النصّ هذه قد بلغت من النّتائج ما اعترف به أهل الصّناعة. فالحال، في هذا الميدان، شبيهٌ تماماً بنظيره في الدّراسات الكتابيّة والدّراسات الهومرية، مثلاً.

والحق أنّ هذا الترميم لمتن النص قرين أركيولوجيا ثانية، متعلقة بدلالة الألفاظ والجمل. خذ، مثلاً، نقشاً يُقرأ بمشقة؛ إذ يتمّ تنظيفه قدر الإمكان، علامة علامة، وسدّ الثغرات بفضل مصادر من علم النقوش. فمتى تمّ تحقيق المتن الصحيح، توجبت ترجمته، والتماس روح الحرف، بالنظر إلى ما نعلمه عن السياق الحضاري للعصر المقصود. بهذه المثابة يقع استنفار تحصيل ذي مدى هائل، حتى وإن تعلق الأمر بمسألة صغرى. إنّ مقاطع كثيرة من العهد القديم تقتضي ممّن يريد فهمها فهماً سليماً لا درايةً باللّسان العبراني فحسب، وإنما كذلك بالدراسات اليهودية، وبالتّاريخ القديم للشرق الأوسط. فالبحث عن الحقيقة يزداد صعوبة لكون الأنموذج اليهودي

المسيحي يطرح مواقف متعارضة، تثقل التأويل بإيحاءات حماسيّة متواترة: منها نزاعات بين فرق داخل اليهودية، ونزاعات بين اليهود والمسيحيين، وبين مذاهب مسيحية، وهي التي يجب أن نضيف إليها النزاعات بين المؤمنين والكفار، وهؤلاء ليسوا أقل [192] حماسةً من غيرهم. إن الصدمة التي لقيتها الإلهيات وغير الإلهيات، في بعض الأحيان، إنما وضعت عائقاً إضافياً على طريق انكشاف المعنى.

ولقد استمرت هذه المنازعات، حيناً من الدّهر، تحت راية السذاجة التأويلية. فالمتنازعون يتفقون، على الأقلّ، على أنّ النص له معنى يختص به؛ وكلّ واحد يأمل بلوغه باتباع السبيل الذي يشاء، حينها يقف ضدّ معارضه، اعتماداً على ما له من بداهة داخلية. فمع المناظرات بين الكاثوليك والبروتستانت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، نجد أنّ الفريقين، في استخدامهما للنصوص المقدسة، يفتخران بإفحام الخصم؛ إذ يبيّنون أنهم هم أصحاب المعنى الصحيح للكتاب المقدس. أحدهما على حقّ، لا الثاني؛ أما الحَكَم فيحسم الأمر لفائدة صاحب الحق. لا يمكن لأحد أن يتخيّل أنّ الحقيقة يجوز أن تكون لدى الطرفين معاً، أو ألا تكون عند هذا ولا ذاك. فالمعنى مطلق، وتوحيد المعنى لا ينتظر القبول من أحد. وحين تأوّل سبينوزا وريتشارد سيمون الكتاب، بما لهما من حنكة عبقرية، فإنّهما مقتنعان، كلٌّ من جانبه، بأنّهما يفصحان عن حقيقة موضوعية، لا تضعهم موضع السؤال هم أنفسهم. لقد استخرجوا دلالات كامنة وغير مدركة من العلماء قبلهم.

إلى حدّ العصر الرومنطيقي، كان المجال الكتابي أرضاً غريبةً على الإنسانية الحالية، وقد بُسطت أمام أعين المؤول بتاريخها وجغرافيتها، وحتى بلاهوتها المتكون أصلاً. أما الشرح فيتعين عليه أن يتقصى هذا المعطى، وأن يصفه بأتم نحو ممكن؛ ولعله من الكفر والتجديف أن يتم زيادة أيّ شيء بشري إلى متن كلام الله. يمثل مكان الوحي وزمانه كتلة واحدة، صمّاء. وحتى إن كان المعنى غير ظاهر في الحين، فإنه من المقطوع به أن يكون هو

نفسه عند الجميع، محتجباً في موضع مّا، منتظراً كاشفاً بارعاً. إن الحقيقة النهائية أشبه شيء بعمارة مهيبة، مثل هذه الكاتدرائيات من الأفكار التي تقدمها الخلاصات السكولاستيكية، أو مثل هذه الرؤى البانورامية للمدن القديمة، التي صوّرها نقاشو العصر الوسيط المتأخر وعصر النهضة، محاطة بأسوارها، مزدانة بأبراج قصورها وكنائسها وكاتدرائياتها، انطلاقاً من وجهة نظر مثالية منها نكتشف المدينة من أفضل زاوية نظر ممكنة. بهذا التقدير، يظهر وحي الله في كونية المعنى إلى أصحاب الحق كافةً. إنّ هذه المسلمة المتعلقة بالحقل الموحد إنما كانت تنطبق، أيضاً، على بنية الوثيقة الكتابية، التي كان يُظنّ بها أنها تكون مجموعاً متزامناً، بلا عمق، ولا انبساط زماني. إنّ كلام الله هو وحدة متعاصرة مثاليّاً من **التكوين إلى الرؤيا**. أمّا العهد القديم فهو نبوءة بالجديد، والجديد إتمامٌ للقديم؛ إن أجزاء الكتاب المقدّس تشكّل مجموعاً متناسقاً يتعيّن أن يُقرأ ويُفهم دفعةً واحدةً، وهو الأفق الخاطف لأبدية الله. أما تنجيم الكتاب إلى عناصر مفرّقة فيحصل فقط عن تناهي العقل البشري؛ إذ يفرض عليه تكوينه أن يتدارك بالتدريج ما يتصوّره الله بلمحة واحدة في القصد العظيم للخلق.

ولقد أفلحت الكنيسة الكاثوليكية من قرن إلى قرن في المحافظة على مذهب كمالية الوحي، الذي قُدّس في [193] أدنى تفصيلاته. فكلّ الكتب، وكلّ آيات الكتاب، إنما لها القيمة نفسها، هي قيمة لا متناهية، كنز في متناول المبشرين. وإن أقلّ سوء يمسّ هذا الكمال المحفوظ بحرص بوساطة التقليد يفضي إلى خطر تفكك تام. فالميثاق، وجملة المصحف الكتابي، لا يمسهما أحد؛ إذ يتعيّن الاكتفاء بمصحف **الفولغاتا**، الترجمة اللاتينية للقديس جيروم، وهو موسى جديد استفاد من ضمان وحي انتقل من جوّ لساني إلى آخر. ولقد كان بوسيي يقيم في وجه التطلعات المارقة لريتشارد سيمون حجة قاطعة مفادها أنّ أقلّ مساس بالنص المنزّل قد يؤدي، في أجل متوسط، إلى التفكك الكامل للمخزون المقدس للوحي، الذي تقوم على حفظه الكنيسة

الواحدة والمقدسة. إنّ بوسيي على وفاق مع نفسه، أما سيمون، بما له من حصافة فذة، فقد كان يجاهد لقطع الغصن الذي كان يقعد عليه؛ ولم يكن عزمه ولا وفاؤه للسلطة العليا ليحمياه. فقد قُضي الأمر. ولم يكن هذا الأمر المقضي راجعاً إلى مكتشفات سبينوزا وسيمون فحسب؛ بل كذلك إلى الجهود المتضافرة لأساتذة التفسير والألسنة الشرقية، وأساتذة اللاهوت عينه، من الذين عمدوا جيلاً بعد جيل إلى تفتيت كتلة الوحي الكتابي. بكلّ ما أوتوا من صرامة علمية، ودون أن ينكروا المسيحية، جعلوا من وحدة كلام الله أشتاتاً مفرّقة.

أما كليات اللاهوت البروتستانتية، بندواتها في الفيلولوجيا الكلاسيكية والتفسير الكتابي، فهي المكان المفضل، الذي تحقق فيه تفكيك البداهات الأرثوذكسية. إنّ روح الأنوار في أوج طلوعها ترفض الامتثال إلى أيّ سلطة أخرى غير سلطة الذهن، المزوّد بالمنهجيات العقلية. فالكشف الطبيعي للعقل البشري يطالب بإمكان فحص قدرات الوحي الآتي من الغيب. أمّا المعرفة الدينية، التي تصرّف شؤونها السلطة الكنسية القائمة، فقد استفادت إلى هذا الحدّ من وضع الحصانة بالنظر إلى طرق المعرفة العلمية ووسائلها. إنّ أصحاب الإبستمولوجيا الجديدة ليسوا، في أغلب الحالات تقريباً، أعداء للكنيسة القائمة، وإنما هم من رجال الكنيسة، وأساتذة اللاهوت، وقد تمّت دعوتهم لتكوين الأجيال الشابة من الرعاة. إنّ الأب مسليي، الكاهن الطيب، وشعار الملحدين الفرنسيين، لم يسهم في تحسين التفسير ولا العلوم الدينية، وهو مجال لم تكن له به أدنى دراية؛ فإلحاده العدواني قد منعه من أن يبدي أدنى اهتمام بهذا المقدار من الأغاليط.

إنّ ظرفاً إبستمولوجيّاً جديداً قد أُنشئ بهذا النحو، وصار أمراً لا مردّ له، في نهاية القرن الثامن عشر. فقد انقضى زمن السذاجة التأويلية. أمّا الوحي التقليدي فقد انبسط في مكان وزمان مثاليين كانت تتنامى فيهما، جنباً إلى جنب، شخصيات العهدين القديم والجديد، وقد خُلط بينهم بشكل أخوي،

وصار بعضهم يحيل على بعض، وبعضهم صدى لبعض واستباق، وقد باتوا متقاربين متعاصرين؛ إذ ألغيت كلّ المسافات، ضمن القصد الأكبر لتاريخ الخلاص. وقد يسرت لاتينية **الفولغاتا** هذا التقريب؛ فالشخصيات جميعها كانت تتكلم اللسان نفسه، الأمر الذي سهل قيام حوارات الموتى بين هؤلاء وأولئك، في تعاصرهم المثالي. فمجرد قراءة العهد القديم بالعبرانية [194] والجديد باليونانية ترسخ القطيعة. فالكتاب العبراني يمثل عند اليهود مجموعاً كاملاً، له معقولية داخلية، ولكنّ المسيحيين يعتقدون بأنّ العهد القديم يدعو إلى الجديد. فالجمع بين النصين يحدث أفقاً مختلفاً؛ والعهد القديم للمسيحيين لا يجد تمام معناه إلا في الجديد، الذي هو نبوءة له. أمّا الكتاب العبراني فيكتفي بنفسه، ويبسط الحقيقة كلها، بينما العهد القديم للمسيحيين ليس غير توطئة لحقيقة منتظرة. والكلمة الفصل توجد في أناجيل عيسى، الأمر الذي يفضي إلى الاستهانة بالمجموع الأول؛ بل إلى إمكان الاستغناء عنه أصلاً. ليس موسى مخلّصاً، ولا إبراهيم؛ فالإيمان بالمسيح هو الأمر الضروري الوحيد.

فمتى رُفع غطاء التقوى، الذي تحيطه أبسط تفصيلات الكتاب المقدس بالمقدار نفسه من التوقير، أمكن ساعتها للتفسير الوضعي أن يفكك كتلة النص، المنثور على أزمنة متباعدة بعضها عن بعض. إذاك يظهر مجموعٌ هجينٌ تنتمي مختلف أجزائه، من حقب متباينة، إلى أجناس أدبية متنوعة، ولا تستجيب للمقاصد نفسها. إنّ الحقل الإبستمولوجي للكتاب يتفكّك بحسب أبعاد كثيرة، تمرّ من الشعر إلى التاريخ، أو تصف أنظمة مؤسسات شرعية، دون أن نذكر الشعائر التعبدية واللاهوت. وقد اتسمت الجملة بسمة موسوعية دالة، في الوقت نفسه، على حوليات شعب، وعلى صيرورة حضارة من بين كلّ حضارات العالم. وليس من اليسير أن نختزل هذا المجموع في وحدة، وأن نفرز الحنطة عن الزؤان. فالمحاولات، التي تسعى للإفصاح عن نواة الوحي الكتابي، إنما تستجيب لاختيارات شخصية للمؤول.

فالعهد الجديد له، للوهلة الأولى، ملامح بسيطة؛ ومحتواه، الذي هو من طبيعة روحانية صرفة، قائم على شخصية واحدة يرسم سيرتها، ويحفظ تعاليمها. مع ذلك، وعلى الرغم من هذه الأبعاد المختصرة، لاينطوي هذا الكتاب على وحدة المؤلف، ولا وحدة الزمان، ولا وحدة المكان، ولا وحدة الفعل. والمدوّنون غير معروفين حقيقةً، وقد امتد تدوينه مدة طويلة يصعب ضبطها بدقة. إن «الأناجيل»، التي عددها أربعة، إنما ترسم حياة وموت قائد روحي. أما المؤلفون، الذين لا يفصحون عن أنفسهم خلال القَصص، فليسوا من الشهود المباشرين على الأحداث التي يروونها. ثلاثة منهم يقصّون قَصصاً متشابهاً إلى حدٍّ يجعلنا نضعها مجتمعةً، بينما المدوّن الرابع، يوحنا، يُظهر طرافةً في أسلوب التفكير تفرده عن غيره. فضلاً عن ذلك يتضمّن العهد الجديد **أعمال الرسل**، وهي قَصصٌ لحياة الجماعات الأولى من المؤمنين بعد وفاة القائد. أمّا الرسائل، فهي بضعةٌ من مكتوبات دائرة، متفاوتة الأهمية، مرسلة من مؤلفين مختلفين إلى زمر من المؤمنين. وأخيراً، يأتي سفر **الرؤيا**، وهو عملٌ ذو أسلوب رمزي ونبوئي، ينتمي إلى جنس أدبي بعض المقابسات منه معروفةٌ.

وليس يمكن أن يُقرأ العهد الجديد وكأنه بسطٌ لحقيقة واحدة من أقصاه إلى أقصاه. فالنص المأثور، الذي تتمسّك الكنيسة به حرفيّاً؛ إذ تضفي عليه معنى مطلقاً، يتعيّن أن تتفكّك مفاصله، وأن يُلقى به في آفاق تأويلية متباينة. كلّ قطعة من [195] المجموع يُنظر فيها وحدها، بحسب الإشكالية الخاصة. إنّ الأناجيل، التي تنطق عن «بشارة» عيسى، ليست روايات تاريخية، وإنّما هي نصوصٌ دعويّة، جملةٌ من المناشير المدونة من طرف الأتباع من أجل حفظ الإيمان وبثه. فإن افترضنا أن الله يتكلّم من خلال عيسى، فإنّ كلام الله سيُختصر في أحاديث المسيح وأقواله، حينما يتمّ نقلها كما هي من جانب رواة متعددين؛ والباقي مجرد حشو، وفي كلّ الأحوال، زيادة بشرية. ولكن كم يلزمنا من الروّاة لتصحيح حديث مّا؟ فإن كان عيسى هو موئل الحقيقة الإلهية، فإنه سيتعيّن علينا أن نرتّب من حوله، بحسب درجة القرب، مدوّني

العهد الجديد كافة. وإن المشكل ليزداد تعقيداً متى لم يكن الأمر متعلقاً بأحاديث، يمكن لنا التسليم بأنها قد دُوّنت وحُفظت من طرف مستمعين مباشرين، وإنّما بأعمال وأحداث، بوقائع وإشارات، ومعجزات. حينها تكون حصّة التأويل أكبر بكثير؛ فالشاهد يضع فيها من عنده، وقد لا يكون شاهد بنحو حسن، أو أخطأ، أو نقل شائعات غير مقبولة في العقل.

أما مع الرسائل، فالأمر يزداد تعقيداً. فهذه الوثائق التي تخصّ الإيمان الأوليّ تتنزّل في ظروف مكانية وزمانية خاصة؛ فهي أجوبة عن أسئلة، متفاوتة الأهمية. غير أن هذه الرسائل، ولا سيما رسائل القديس بولس، تعرض الطور الأول من صياغة المذهب المسيحي، ولها، بهذا المعنى، أهمية بالغة للتاريخ المقبل. أمّا وقد تقدّست بإدراجها في صلب العهد الجديد، فإن رسائل بولس ليست كلام الله، ولكنها كلام بولس بخصوص تعليم المسيح. إلا أنّ بولس ليس تلميذاً مباشراً؛ فالأب المؤسس للاهوت لم يدرك عيسى حيّاً؛ واللقاء على طريق دمشق قد وضعه في حضرة مسيح غيّبه الموت بعدُ. ويشبه أن يكون الفكر التأملي لبولس جهداً عظيماً لتعويض هذه الغيبة الكبرى. ولعله يعسر أن نرى أنّ نصّ بولس له القيمة الذاتية نفسها التي لتعاليم المسيح نفسه. أمّا سفر **الرؤيا**، وهو غابة من الرموز، يحب بعض الشراح الملهمين أن يتيهوا في بيدائها، فإنّ حكمه الإبستمولوجي يجعل القارئ الصادق حيرانَ. وهو إلى ذلك غير مفهوم في معجمه، وأسلوبه، وبلاغته الخاصة، إلا ضمن سياق الجنس الأدبي الذي ينتسب إليه. ولا نعلم حقّ العلم من يتكلّم، وما هو قصده، وباسم أيّ سلطان يتحدّث. وعلى كلّ، من غير الممكن أن نجعل لهذا النصّ من الصحة ما نجعل لإنجيل متى، أو مرقس.

إنّ هذا التلخيص الشديد لمكاسب النقد لا يفترض أيّ عداء للوحي المسيحي. فالمسيحيّون الخُلّص من الواجب عليهم أن يقرؤوا الوثيقة الكتابية عن كثب. ومن هذه الأبحاث الهائلة يحصل انطباعٌ بأنّ العلم الكتابي يجري على طريقة الباحثين عن الذهب، الذين يغربلون الحِمْل من الرمل حتى يجدوا فيه

بضع حبات من المعدن النفيس. إنّ النص الكتابي يتضمّن أشياء من الذهب الخالص، مثل ذلك الأحاديث الصحيحة لعيسى، ودون شكّ بعض التعاليم التي يصعب تمييزها. وإنّ الإمساك بهذه النواة الأنطولوجية، من شأنه أن يكون إمساكاً بحقيقة الله، على فرض أنّ حقيقة الله يمكن أن تُقال في عبارات بشرية. أمّا [196] الصعوبة الكبرى فتخصّ مفاهيم الوحي والتنزيل. فكلّ شيء مقبولٌ طالما كان الكتاب برمّته مطابقاً للوحي، وطالما أمكن لنا اعتباره مُنزّلاً من أوّل إلى آخر كلمة. فالأمر لا يبقى على حاله متى قبلنا أنّ الكتاب هو محلّ الوحي فعلاً، ولكنّ الوحي على الحقيقة لا يمثّل إلا جزءاً يسيراً، أمّا الباقي فيشكّل إضافات طارئة، ونسجاً من خيال. فإنّه متى أقررنا بإمكان التّمييز بين ما هو جوهري وما هو عارض، آلت حصة ما هو جوهري إلى التضاؤل كجلد الحمار(*).

تتمثّل مفارقة الوحي في كون كلام الله يتعيّن عليه أن يفرض نفسه بنفسه بما له من سلطان ذاتي، وشفافية كاملة يفترضها إعطاء المعنى. هذا السلطان يتجلّى على حاله الخام حينما كلّم الله موسى، وحينما خاطب عيسى أحدهم وهو سائر بالطريق، على مقربة من بيته: «أنت، اتبعني». قام المدعوّ وتبع الداعي؛ فالمشهد يبدو بسيطاً، ولا شك في أنّه ليس بالبساطة التي يبدو عليها. ولكنّ الناس جميعاً لا يسكنون في طور سيناء؛ بل الله لا يبدو أنّه اعتاد أن يأتي إليه، وأنّ عيسى قليلاً ما يمرّ بالطّريق. إنّ كلام الله، في فعليته، قد انقلب كتاباً مقدساً، وفقد شيئاً من قوته. ذلك أنّ الكتاب لا يحفظ غير تجريد للحضور الفعلي، المعمول من المواجهة والمنازلة بين كائنين. إنّ كلمات العبارة «أنت، اتبعني» لا تستبقي شيئاً من رجة اللقاء، من الصدمة التي تحدثها لدى المدعوّ بفعل هذه «الدعوة»، التي تمسّ منه الباطن والظاهر، وتقرّر معنى حياته، في الحين.

(*) عبارة (peau de chagrin)، التي استعملها بلزاك في عنوان شهير (وقد تحوّلت إلى الفرنسية من عبارة تركية دالة على الحمار أو البغل)، يُقصد بها مجازاً ما يؤول إلى الانحسار، والتضاؤل، والانكماش بالتدريج حتى يكاد يفنى.

إنّ الطريق من الكلام إلى الكتابة يفضي إلى تشويه للمعنى. فالحالة العيانية لا يبقى منها غير رسم مرقوم، بضع علامات ميتة على صحيفة. من المقول إلى المكتوب، يتردّد السبيلُ؛ وقد يرجع ضياع المعنى إلى اللافهم، واستغلاق المواد المستخدمة، ووقوع الزلة، وعموماً إلى شخصية الشاهد، الذي هو دوماً حاملٌ للحقيقة سيّئٌ بدرجات متفاوتة. أمّا في الاتجاه العكسي، فإنّ الصعوبة تتضاعف؛ فمن الكتابة إلى الكلام الحيّ، يُسهم استدعاء المعنى بوساطة فكّ السّنَن في الزيادة من ممكنات اللافهم. حتّى وإن كانت الدّلالة الأصليّة محفوظةً بعناية، فإنّ هذه الدلالة الصّحيحة ليس مطابقةً لجماع الحدث، الذي يبقى على الدّوام غامضاً. إنّ المَحْضر الأدقّ للحظة مهمة في الحياة، أو للقاء حميم بين كائنين، إن اكتفي بتدوين الأحاديث والإشارات، سوف يبقى سطحيّاً وغير مطابق بنحو سخيف لما عاشه المعنيون بالأمر.

إنّ الغموض ليزداد تناسباً مع الانشغال بالحقيقة التي يضعها قارئ الوثيقة الكتابية نصب عينيه. فالأناجيل هي مصدر ومعينٌ للإيمان المسيحي؛ غير أنّ عيسى، وهو يهوديّ من بين اليهود، سابقٌ على المسيحية، وكذا المسيحية سابقةٌ على الأناجيل. لم يصدر الإيمان المسيحيّ عن الأناجيل؛ بل العكس هو الصحيح؛ فالمسيحيّة الأولى هي هذا الإيمان الذي لا تقنين له، والذي ضاع، وتأكد قبل إنشاء ميثاق العهد الجديد. إنّ الوثائق المكتوبة ليس لها غير حاضرية ثانية بالنظر إلى حاضرية أولى، تلاشت إلى الأبد. فإنْ جاز لنا الحديث عن إلهام في مثل هذه الحال، توجب التسليم بأنّ هذا الإلهام وكأنّه قد غُربلَ؛ [197] من فقد كان عليه قبل أن يتجلّى إلينا، أن يمرّ بسلسلة من المصافي المتتابعة.

ومتى تمّ استبعاد فرضية السذاجة التأويلية، التي تأخذ كلام الله بسبيل التصديق، تضاعفت المصاعب. فالوحي إنما الله هو الذي يعرّفه للناس. وعبارة «كلام الله» يجب أن تعني أنّ الله يتكلم، سواءٌ كان هو الذي يدوّن

النصّ بنفسه، على شاكلة سيرة ذاتية أو ميثاق، أم أنه يملي عمله على كتبة معروفين. جاء في فاتحة سفر التكوين: «في البدء، خلق الله السماء والأرض» من يتكلّم؟ فليس الله هو الذي يتحدّث بضمير المتكلم، إنّما هو أحدٌ غيره يتحدّث عمّا فعله الله، دون أن يكون هو نفسه شاهداً على حدث البدء؛ إذ لا يوجد أحدٌ بعدُ. فمن هو المرسَلُ الذي وُجّه إليه القَصّ، ولأيّ غرض أرسل إليه؟ نحن نعثر داخل النص على بعض الشواهد لأحاديث كلم بها الله نفسه. إنّ هذه العلامات تدفع بنا إلى التساؤل مَن، أو ماذا يشبه هذا الإله المقصود؛ بأيّ لسان يتكلم؟ في الجزء الأعظم من النص الكتابي، يبقى الله حاضراً حضوراً هامشيّاً؛ فهو يتدخّل، في أغلب الأحيان، بوساطة شخص آخر، وقد يحدث أيضاً أن تتبدل المواقع. فعوض أن يكون أصل النص، يظهر الله وكأنه المُخاطَب، في حالة المزامير، أو أنّه يطلب للشهادة عند الأنبياء... فالوجود المفترض للإلهام لا يقي من خلط شنيع في الانتظام العام للمجموع [الكتابي]. ولو كان لله أن يكون مسؤولاً عن الكتاب مسؤوليةً شخصيةً، لكانت قدراته على التدوين والتأليف أدعى لأن يُرتاب فيها فعلاً.

إنّ التخلي عن الحكم الشائع للتنزيل المكتمل للوثيقة الكتابية يفضي من التوحيد التفسيري إلى الشرك، أو بالأحرى إلى التعدّد. يتعيّن أخذ تنوع الناس والأزمنة والأوضاع في الحسبان؛ أما مبدأ التنزيل فلم يتعرض للتشكيك أصلاً، ولكن الوحي الإلهي نفسه يجب عليه أن يأخذ في حسبانه بشرية البشر، وأن يراعي اختلاف الأزمنة. إنّ التأويلية، التي تجددت بهذا النحو، تنكر فكرة النقطة الثابتة، والموضع الأنطولوجي، الذي يمكن، انطلاقاً منه، تحصيل القصد الأكبر للوحي، بحسب مخطط لمعقولية موحدة. ولقد كانت وحدة وجهة النظر، السّيناءُ المعرفية، التي كان يمكن من عليائها أن ندرك تاريخ الخلاص، من ألفه إلى يائه، أشبه شيء بخدعة بصرية؛ إذ يتعيّن التكثير من المنظورات، وأن نقبل، مع مرّ القرون، استئنافات للوحي، ومبادرات متتالية تأخذ في اعتبارها تنوّع الفترات والأزمنة والأمكنة. والحقيقة

الإلهية تجدّد من عصر إلى عصر عهدها مع الزمان؛ وتشهد على الحلول دون أن تفقد صفتها الإلهية مع ذلك. إنّ الحلف الجديد لعيسى ليس على طرفي نقيض مع الحلف القديم لآدم ونوح أو موسى.

بذلك يحدث توسّعٌ في الحقل التأويلي. فالتفسير الفيلولوجي كان مرتبطاً بفكّ سَنن النص من حيث هو فسيفساء من الألفاظ المجموعة بحسب قواعد النحو والمنطق. يظلّ هذا الاستقصاء لفظاً بلفظٍ ضرورياً، ولكنّه ليس إلا طوراً نحو انكشاف المعنى. فالفيلولوجيا، بما هي فنّ وصناعة [198] لقراءة النصوص، يتعيّن عليها إعادة تكوين الفضاء الثقافي للحضارة من حيث هو سياق النص. ولقد فتح فيكو السبيل في اتجاه هذا الفهم الإجمالي لعصور البشرية، وما لكلّ واحد منها من معقولية داخلية. إنّ كشف المعنى يمرّ عبر إعادة تكوين الوحدات الروحية الكبرى، وهو أفق تجد فيه الوثائق والناس والوقائع مكانها. وكذلك الكلمات والأفكار في زمن بعينه، فإنها تنخرط في مجامع دالة سابقة في الوجود. أمّا المكان والزمان المطلقين للثقافة، فيتكثر على شاكلة فضاءات ثقافية متعاقبة، كلّ واحد منها يفترض إعادة توزيع للعناصر المقومة للحقيقة. إنّ علاقة الإنسان بالعالم، بالله وبنفسه لا تقوم على الشاكلة نفسها عبر العصور؛ فمن القيم والتقديرات ما يظهر ويندثر، والتاريخ يأخذها في اعتباره وإلّا ساء استحسانه للماضي.

إنّ عصور البشرية كلّها لها حقوق متساوية للإقبال على الحقيقة، ولها أن تمجّد الله على طريقتها، الأمر الذي لا يعني وجود آلهة كثيرة، وإنما أنحاءٌ كثيرة لطاعته. بهذه المثابة تتحقق الفوارق بين دين العهد القديم ودين الجديد، حيث كلّ واحد يتعيّن أن يُدرك في ملاحمه الخاصة دون أيّ نقد اختزالي. وقد يكون من العبث أن ندّعي بسط التاريخ اليهودي المسيحي في الحقل الموحد لمعاصَرةٍ مثاليّةٍ، هي مخالفة للعقل وللإيمان معاً. إنّ دين أهل الكتاب قد حرّك مساق التاريخ الكوني؛ وقد عرفت المسيحية طفرات في الإيمان، لم تكن مواقف ردّة، وإنما هي تكيفات مع تجدد آفاق العالم.

هذا التأكيد التاريخي على الروحانية، الذي يقرّ لكلّ عصر باستقلال قيمه، إنما ينزع إلى إعادة تقدير مقولة الأسطورة. فحيثما كان عصر الأنوار لا يرى غير قصص سخيفة ولدتها خرافةٌ لإنسانية في طور الطفولة، نكتشف اليوم نتاج تلقائية أصيلة للوعي، يجب ألا يُحكم عليها بحسب معايير الصدق والكذب كما تجري عندنا اليوم. فالأسطورة تفصح عن بُعد للخبرة البشرية ليس من جنس الواقع، وإنما من جنس القيمة والإلهام الخرافي الغنيّ بالمعنى، يكشف عن اتجاهات الوجود، دون المرور بالوساطة الاستدلالية للعقل. إنّ العودة إلى الأسطورة، إذ توسع من مجال المعقولية، إنما تحيل على حقيقة ليست حقيقة الأشياء، ولكنّها حقيقة الإنسان وعلاقاته بالعالم وبالله. فالحقيقة الغاليلية هي حقيقة عالم غاب عنه الإنسان، وهي ليست غير تجريد بعيد للعالم المعيش فعلاً. أما الأسطورة، وهي تذكرة للشعر لا للعلم المحكم، وأداة مفضلة للتأويل، فتمكّن بوساطة الإجراء الشهودي [procédure divinatoire] من بلوغ انبعاث المعنى، مثلما كان معاصرو الحقب السابقة يحيونه. ذلك أنّ المشكل الرئيس للبحث التأويلي ليس مشكل معنى الألفاظ، وإنما مشكل معنى الحياة. وإنّ مقولة الأسطورة يمكن لها أن تنطبق حتى على مجال الوعي الديني. فإذا شئنا أن نتصوّر ما عاشه فعلاً أشهاد عيسى في لقائهم بالقائد، فإنّ [199] تجربتهم، بالقياس إلى انتظاراتهم، وما غنموه من ذلك، تجد دلالتها بحسب نظام التصورات الأخروية، أو كذلك ضمن منظور تاريخ الخلاص. إنّ عيسى التلامذة الأوائل لم يأتِ إليهم من خارج فقط؛ وإنما أتى كذلك من الداخل خاصةً، وقد دُعي وطُلب من غيابات أمل بعيد، ما انفكّ يعتمل الشعب اليهودي.

إن محصلة المكاسب التأويلية إلى حد الانفجار الرومنطيقي لا تُختزل إذاً في تراكم المعارف التاريخية، ولا في تقدّم التفسير الفيلولوجي. فقد تواصلت إلى جانب ذلك صياغة مفهوم الوحي، الذي لم يعد يبدو كأنه حدث خارجي، رعدٌ في سماء لا سحب فيها. حينئذٍ صار الوحي يُدرك، دون أن

يفقد صفته الإلهية، بوصفه ظاهرة بشرية؛ فالعلاقة التي أقامتها المبادرة المتعالية للخالق بخلقه، تضع الطرفين موضع سؤال، بالنظر إلى تعلق سابق في الوجود. ولقد وقف هردر عند هذا الجمع، هذا التناسب بين الإنسان والله أساساً للمعرفة الدينية. وإنّ فكره إنما يقع على حدّ الحدوث الرومنطيقي، على جانبي الحدّ، وأحياناً وراء الحدّ.

ولقد كنت في زيارة إلى حقل أثري لدلفي يقودني صديق هو عالم آثار مرموق، خصّص الجزء الأعظم من مسيرته العلمية لاستكشاف الموقع، حيث توصّل إلى اكتشافات ذات أهمية كبيرة. إزاء المنظر المدهش، الذي تغطيه اليوم الأطلال والبقايا، شظايا حلم من أكثر الأحلام إثارة في الحضارة الهلينية، وقد كان واحدة من حواضرها الروحية، دفعني الفضول لأرى هذا الموقع بأعين إغريقي من الأزمنة القديمة، معاصر لهذا المشهد، حينما كان حياً بكامل عنفوانه. إنّ هذا الفضاء الذهني والروحي المهيب، الذي تعمره أمهات الأعمال من العمارة والنحت، لن يدرك منه سائح اليوم غير بقايا غير ذات قيمة تذكر تحت سماء لم تتبدل، هي آثار خاوية لحلم عظيم انقضى إلى أبد الآبدين.

كان صديقي الأركيولوجي يحفظ عن ظهر قلب، شبراً شبراً، هذا الميدان المقدس، وهو مرتع له منذ زمن بعيد. ولقد كان بإمكانه أن يعيد المعابد والكنوز إلى أماكنها بالفكر، والصروح كافة التي أعاد تكوينها أجيال من المتخصّصين بصبر؛ وقد كان قادراً على تخيّل جمهرة التماثيل والقرابين، التي لم تبقَ منها غير القواعد، هنا وهناك في الطريق المقدسة. وكانت له دراية بالرسوم؛ وقد قاس أبعاد أقلّ الحجارة الصخرية المتناثرة في الشعاب. كما درس الأعمال التي أنجزها آخرون حول المعبد؛ باختصار كانت له به إحاطة بالفكر أحسن من أيّ واحد غيره في هذه الدنيا. وإن كان بإمكان أحد أن يخبرني ما كانت عليه الحالة الذهنية والمزاج لإغريقي من العصر الكلاسيكي، أو من العصر الهلينستي، اكتشف هذا المشهد الثقافي، من

الموضع الذي نقف عنده، فإنّه لن يكون غير المتخصص المرموق الحاضر إلى جانبي.

حينئذ، طرحت عليه السؤال، أجابني الأركيولوجي، وأنا مندهش، بأنه لا دراية له بالأمر إطلاقاً؛ فقد كان بوسعه أن يعيد بالفكر بناء كلّ ما كان ماثلاً في الفضاء الداخلي، وردّه إلى موضعه، ولكنّه لم يكن ليُقبل على التمثلات الذهنية [200] والوجدانية، التي كان حضورها يحيي، وقيمتها المضافة تغمر مختلف العناصر المركّبة للأحجية الهائلة. وقد كان عجزه عن تحقيق هذا الاسترجاع الروحي كبيراً لا يعدله إلا إقراره بعجزه عن العلم. أمّا وقد تلقى تخديراً للحسّ الديني، فلم تكن لتسعفه الحيلة حتى يجد في نفسه أيّة تجربة روحانية كائنة ما كانت. إنّ مشهد دلفي، حتى بعد أن تمّ تقريباً فكّه، وإعادة تكوينه بشكل كلي، قد بقي عنده مواتاً. وفي هذا الأمر، لم يكن أكثر حظاً من ملايين السواح الآفاقيين الجهلة، الذين يأتون لتفقد هذا الموقع، لسبب وحيد هو أنه مسجّل على المسارات الإلزامية لوكالات الأسفار.

إنّ مجامع النُّصُب العظمى، التي بناها المايا في شبه جزيرة اليوكاتان، والتي يجري ترميمها منذ بضعة عقود، تبسط على وجه الأرض ثروة هائلة من الإبداع المعماري والتزييني. لسوء الحظ، إنّ هذه الأماكن المقدّسة تظلّ عندنا غير مفهومة تماماً، لا ندرك غايتها، ولا مقصدها. ويتعين أن نجعل لهذه الأبنية أسماء تحفظ سرها؛ وبدل أن يُعلّموها بأرقام، فقد استقرت العادة على تسميات وضعها المستعمرون الإسبان في القرن السادس عشر: دير الراهبات، لعبة البولوت، قصر الحاكم، هرم الكاهن، المرصد، قصر الأقنعة... إلخ. هي أسماء ما نزّل الله بها من سلطان، قائمة على تشابهات سطحية تربطها بحضارتنا نحن، وهي تستجيب لاعتبارات نفعية. كذلك ثمّة كتابات المايا؛ وإنّ من بعض العلامات والأرقام والإشارات، التي تتعلق بالروزنامه، ما أمكن تأويله، دون المجموع الذي استعصى على ذلك. ثمّ

هبْ أننا استطعنا أن نجد مقابل كلّ علامة مايا علامة أوربية، فإنّه سيبقى استخراج الدلالة الجملية. إن نمط استخدام الكتابة يوافق نمط استخدام الأنصاب؛ فنحن نجد أنفسنا إزاء صَدَفاتٍ فارغةٍ من حياة ولّت وانقضت.

إن غاية ما يرمي إليه الأركيولوجي، الدلفي، أو ماقبل الكولمبي، أن يشعر بأنه أتمّ عمله متى أعاد تركيب مخطط برج مرمرة، وكنز الأثينيين، أو كذلك كاستيو، ومعبد الألف عمود في شيشان إيتزا، وارتفاع ذلك كله. إنّ إقامة النصب وترميمه التام هو أقصى ما يمكن طلبه. ولكنّ الأمر، هاهنا، لا يتعلق بغير أركيولوجيا أولى من طبيعة مادية، هي ضرورية لا شك، إنّما غير كافية؛ إذ تقتضي، تكملةً لها، أركيولوجيا ذهنية تتعهّد بترميم المعنى. فإنّ الفهم الجامع من شأنه أن ييسّر النظر، والحسّ، واستحسان المشهد الذهني بالنحو الذي يفعل ذلك الإغريقي أو المايا المعاصر لبنائه. إنّ استرداد هذا التعاصر المثالي هو هدف هذه الأركيولوجيا الثانية، التي دونها سوف تبقى الأركيولوجيا بالمعنى المعتاد مواتاً إلى دهر الداهرين. إنّ التأويلية الرومنطيقية هي محاولة لتحقيق هذه النشأة الآخرة للمعنى. فحينئذٍ لن يكون المعنى مركوزاً في الوثيقة، حيث يكفي استخراجه، وحيث يتم بلوغ هدف العملية متى ما تحقق الاستخراج، وحُقّق النص وتُرجم. هذا التجلي الأول للمعنى لا يصلح إلا بشرط إعادة إدراج المعنى في قلب المعقولية الخاصة بالمؤوّل نفسه وبمعاصريه. أمّا [201] العلاقة اللسانية، التي بين لغة وأخرى، أو العلاقة الأركيولوجية، فلا تكتسب قيمتها التامة إلا متى رافقها نقلٌ من سياق ثقافي إلى آخر.

ففي حالة التأويل الكتابي، وبعد تجاوز طور السذاجة الهرمينوطيقية، لا يمكن لقارئ الكتب المقدسة أن يتّخذ بنحو مثاليّ موضعاً أنطولوجيّاً وغير زمانيٍّ انطلاقاً منه يكون النطق بكلام الله. إنّ منطلق التأويل إنما يقع في عين الموقع، حيث يبادر المفسر بالحديث؛ إذ لم يعد بمقدوره أن يخرج عن مكانه وزمانه كمن يحاول أن يقفز عن ظلّه. غير أنّ هذا الحيّز الذي يتخذه

القارئ ليس له أن يتمتع إلا باستقرار مؤقت؛ ذلك أنّه ثمّة صيرورة للتأويل، كيفها الماضي القريب السائر نحو المستقبل الوشيك. إنّ النكتة الأصلية، وقد هبطت بهذا النحو من مكانتها كمرصد من خارج الأرض، يتعيّن عليها أن تتنزّل ضمن مجال ثقافي ذي إحداثيات فكرية وروحية تستقصي مجالاً أسطورياً مضبوطاً. وحينما ترجم المبشّرون الكتاب إلى لسان الإسكيمو، لم يكن بوسعهم نقل المروج الخضراء والأغنام، وخبز الحياة، والحمار والعجل، الواردة في النصوص المقدسة، إلى العالم الثلجي للسكان القطبيين؛ ففي أمور كثيرة يفرض النقل التماثلي نفسه لفضاء ذهني وحيوي في فضاء آخر.

ولقد صرفت الفيلولوجيا الحديثة، منذ إنسانيي النهضة، همّها لمشكلات النص، ووُفِّقت في ذلك. فالرومنطيقيون اكتشفوا ضرورة فيلولوجيا للباطن، ملازمة لفيلولوجيا الظاهر. أمّا بيان تاريخية النص فقد قابله اكتشاف تاريخية التأويل، بناءً على مبدأ نسبية معممة. وقد نبّه هردر، وقبله ليشتنبرغ، على أنّ الكتاب المقدس هو كتابٌ كتبه أناسٌ من أجل أناس؛ وإن قراءته تفترض إرسالاً متصلاً لزمانيتين. فالمشروع، والمسار التاريخي لمدوِّن النصّ، يؤخذ بالنظر إلى المسار التاريخي للمؤول؛ والأمر يتعلق برؤية يراها فاعل متحرك في موضوع متحرّك هو أيضاً. وفي غياب نكتة ثابتة، انطلاقاً منها يمكن إجراء تحكيم عقلي، يتعيّن على الفهم أن يقبل تضعيفاً سيكولوجياً مفرِّقاً بين سيكولوجيا المدوّن، وسيكولوجيا القارئ، وتضعيفاً سوسيولوجيّاً في الوقت نفسه. إنّ عملية القراءة تفترض، عند أدنى مقطع، المطابقة القائمة بين ذهنيتين تفرضان أفقين للدلالة متباينين بالجوهر.

إنّ الطفرة الرومنطيقية للهرمينوطيقا تستلزم فتحاً لجبهة إبستمولوجية جديدة؛ فالفيلولوجيا الكتابية تواصل أعمالها؛ أمّا التفسير فبإمكانه أن يجوّد من قراءة النصوص؛ والمأثورات العبرانية لا تزال بعيدة عن استنفاد منابعها؛ والمكتشفات الجديدة يمكن لها أن تقلب الحال القائم، مثلما هو شأن لفائف

البحر الميت. ولكنّ الهرمينوطيقا التامة، التي تهدف إلى استصلاح المعنى، تعمل بحسب بُعد إبستمولوجي مختلف. فالفهم، منذ العصر الرومنطيقي، إنّما يقصد أن يرسم، في أفق وعي راهن، موضوعاً ثقافيّاً متحيزاً بأفق آخر. إن المبشرين الغربيين، الذين كانوا يرسمون صوراً [202] خاشعة لأهالي الصين أو اليابان، كانوا يجسمون فيها شخصيات من المأساة المقدسة، مربوطة الأعين، في زيّ أهل الشرق الأقصى، وفي زينة متناغمة مع هذا التكييف للتاريخ المقدس. لقد كانوا مدفوعين إلى ذلك بضرورة عاجلة إلى حدّ أنها فرضت على اليسوعيين العاملين في الصين أن يقبلوا بتوافقات تتعلق بالعبادات بين الشعائر الكاثوليكية والعادات المحلية. وهي ممارسات مشبوهة لدى السلطات الرومانية التي أدانت، في القرن الثامن عشر، «الطقوس الصينية». لم يكن من الممكن أن نتصوّر في روما أنّ الحقيقة المطلقة والكونية، التي تتمسك بها الكنيسة الكاثوليكية، سيكون عليها أن تتعامل مع الثقافة المحلية، كائنة ما كانت، حتى تكون مقبولة لدى أناس يحيون في مكان وزمان مختلفين. وحينما كان يسوعيو بكين قد قبلوا بحمل زيّ كبار الموظفين الصينيين [mandarins]، فإنهم كانوا يأتمرون بنزعة تاريخانية دون دراية منهم. لقد كانوا على حقّ، ولكنهم كانوا على حقّ في وقت مبكر جدّاً، متقدّمين ببضعة قرون على التجديد (aggiornamento) الذي لا مناص منه، ذلك الذي أذعنت له الكنيسة الواحدة والمقدسة في النصف الثاني من القرن العشرين.

إنّ النقلة التأويلية لأفق ضمن أفق آخر تجاهد للتغلب على المسافة الفاصلة بين ثقافتين، وهي عملية صعوبتها على قدر امتداد المسافة في المكان والزمان. فالمشرق والمغرب، الشرق والغرب، لن يلتقيا أبداً كما كان يقول كيبلنغ؛ وهذه العبارة، وإن كانت قاسية، تبقى كأنّها نقطة استفهام مرعبة. ذلك أنه بإمكاننا تصدير التقنيات، ولكنّ هذا النوع من النقل لا يؤدي إلا إلى خلافات خطيرة. أمّا ما تعلق بتوحيد الفضاء الثقافي العالمي، ومع

الهيئات الكثيرة الكفيلة بدفعه، فإنّه يصطدم في كلّ مكان بالنزعات القومية العمياء، حيث كلّ واحد يتمنّى القضاء على الآخر. ليس ثمّة أيّ أمارة تشجع على التفكير في أنّ هنالك تقدماً حقيقياً في هذا المجال، حيث العداوات الموروثة ازدادت حدة بفعل ما يحدث من تخليط بين الأفكار. أما حسن النوايا فلا يقدر على شيء؛ وكذا «الصدق»، وعزم الأمور تُستخدم، في أغلب الأحيان، للتمويه على أسوأ الشناعات. فالتصادم بين الثقافات مع الإعلاء من الفوارق يبقى هو القاعدة؛ وقد وجد العالم المعاصر نفسه، أكثر من أيّ وقت مضى، بعيداً عما يمكن أن يكون ثقافةَ مناظرةٍ، قائمةٍ على مبدأ اللاعنف الفكري.

إن السعي إلى الفهم يفترض أن المؤوّل يتحرك لينفذ إلى الفضاء الذهني للموضوع المطلوب تأويله، إلا أن هذه الحركة الأولى يتعين عليها أن تتضاعف بنقلة في الاتجاه المقابل للدلالة الحاصلة في الحقل الذهني الذي للفاعل. هذا التردّد شأنه أن يقيم جسراً بين فضاءين ذهنيين، الأمر الذي يسمح للآخرين أن يختبروا من جانبهم، وبأقلّ تكلفة ممكنة، التجربة الروحية الأصلية التي اضطلع بها الناقد. إنّ الفهم شأنه أن يكون استرجاعاً تامّاً للأفق الثقافي القديم، بفضل صيغة تحويلية تسمح بالجواز من العالم الأصلي للمفسّر إلى العالم الغرائبي، وقد صار موافقاً له. ومن الأمثلة الدالة على النجاحات، في هذا السياق، **بور روايال** لسانت بوف، ومصنف يعقوب بوركهارد (**ثقافة النهضة في إيطاليا**)، أو كذلك كتب مرسال غراني في فكر الصين القديمة وحضارتها، ولعل العملين الأولين المذكورين قد نبعا رأساً من الإلهام الرومنطيقي.

ولقد باءت المحاولة في مبدئها بالفشل؛ فالميدان الذهني [203] القديم له سمة لا يمكن مغالبتها هي أنه قديمٌ؛ وإنّ تركيبه على ميدان حديث، بمعجم وبقالب مفهومي مختلفين، يفضي إلى شيء من التحريف، هو أصلٌ لخلاف لا يمكن تجاوزه بأيّ طريقة كانت. إنّ يعقوب بوركهارد، الأستاذ

المرموق في جامعة بازل، كان قد تلبس، حتى يقيم صرحه، بروح إنسانيٍّ فلورنسيٍّ من القرن الخامس عشر (Quattrocento). وإنّ هذا الضرب من البعث الطوعي لا يضمن لنفسه أن يوفّق تماماً؛ فالبرجوازي من أهل بازل ليس بمقدوره أن يلغي، بفضل فقدان ذاكرة فجئي، الحِمْلَ الثقافي لتجربة القرون، والنزعة الإنسانية الإيطالية، وعلى الرغم من كل المقاربات العلمية، تحفظ، كراسب لا يمكن التخلص منه، أفضل ما لها من المعنى. كذلك لوران العظيم، ومارسيل فيسان، وسافونارولا، وكثيرون غيرهم، قد حفظوا إلى الأبد معنى ما كان يعتمل سرّاً في قلوبهم، وفي مقاصدهم الحقيقية؛ فهم لم يحدّثوا به أحداً، ثمّ كيف كان يمكن لهم أن يعترفوا به لأنفسهم، ماداموا يجهلونه؟ في الحياة الشخصية كما في التفسير الكتابي، ليس هناك من مطلق للمعنى بالإمكان بيانه مرةً واحدةً.

لقد اكتشف الرومنطيقيون، لتصوير هذا الموقف، رسم الدائرة (أو بالأحرى الصورة الإهليلجية) التأويلية. فالفهم يقدَّمُ على شاكلة صورة إهليليجية مركزاها يتحيز بهما موضوع التأويل وذاته؛ فالهرمينوطيقا هي الطريق، هي تردّد المعنى بين القطبين. وأما الذات فتضع الموضوع موضع سؤال، ولكنّ الموضوع يسائل الذات؛ كلاهما مضطرّ، لدى عمل النص، إلى التخلّي عن هويته. إنّ الفهم لا يقع في فضاء مطلق؛ فهو يقتضي تنسيباً لأطراف العلاقة التي تبادر، على طول هذه المفاوضة، إلى تبادل دلالاتها تباعاً.

إنّ المعنى الحاصل، في نهاية المطاف، وإن ظهر أنه يستوفي الموضوع، لا يترك أيّ موضع للغموض، وكذلك الذات، التي استخدمت مصادر معرفتها، وقدرات عقلها، فإنّه مع ذلك معنى وقتيّ. فبوركهارد لم يقطع السبيل على المتخصصين كافة المقبلين على النزعة الإنسانية الإيطالية، وسانت بوف هو أبعد ما يكون عن إنهاء الدراسات الجانسينية. فأمثال أندري شاستال، وجان أورسيبال، قد وجدوا رصيداً لدراساتهم العالِمة، وليس

لخلفائهم أن يخشوا من وقوعهم في البطالة. إنّ الإهليلج الهرمينوطيقي، الذي تمّ وضعه في آنٍ من آنات الزمان، يتحقّق من جديد على طول الديمومة الثقافية، بحسب مكتسبات الثقافة التي تثير طفرات في المعقولية. بدل الصورة الإهليلجية، يتعيّن أن نذكر لولب المعقولية، بحسب المحور العظيم للتاريخ. كلّ إهليلج تالٍ يقف، مثل لولب بعد آخر، منتظراً لاحقه، دون إمكان لتوقع مآل المشروع الجملي للتاريخ. أمّا الحقيقة فليست غائبةً، وهي إجماعٌ أو إهلاكٌ للمعنى في حين بعينه. ولكنّ المؤرخ، والمفسّر يجب عليهما الحذر من الوهم الذي يزيّن لهما الإمساك بمطلق الدلالة.

إنّ رسم اللولب التأويلي له تعلّقٌ بالرسم الرومنطيقي لتعاقب العصور. فعصر الأنوار كان يرتب أزمنة التاريخ بحسب المحور العمودي لتطورات الإنسانية نحو [204] مرضاةٍ آتيةٍ، بفضل التزايد المتصل للخيرات والقيم. والرومنطيقيون يستبدلون الصورة الدورية للعودة، التي أخذها فيكو عن القدامى، بهذه الصورة. والمعقولية لا توجد انتظاراً في نهاية الأزمنة، جزاءً على صبر طويل. إنما هي حاضرة في كلّ حين لدى أولئك الذين هم قادرون على فكّ سَننها؛ فكلّ عصر، في ماهيته التي لا نظير لها، يحمل في ذاته سرّ الصّلاح الذي يختصّ به. كتب هردر: «في عصر بعينه، وفي ظروف بعينها، كلّ شعب له وقت معلوم من الفوز الأكبر، أو لن يكون له أبداً. فإذا لم تكن الطبيعة البشرية (...) فُلْكاً قادراً على حمل الفوز الأكبر، المستقلّ، والمستقرّ، مثلما يُعرّفه الفيلسوف، فإنّها لن تسع من الفوز ما تقدر عليه؛ (...) وحتى صورة الفوز تتبدل مع كلّ حال وكلّ مناخ. (...) كلّ أمة تحمل في ذاتها مركز فوزها، مثلما أن كل كرة تحمل في ذاتها مركز ثقلها»[1]. بعد ثمانين عاماً، سوف يجد رانكه، في محاضراته أمام ملك بافاريا بعنوان (**في عصور التاريخ الحديث**) (1854)، الفكرة نفسها. ففي تقديره سيكون من غير

(1) J.G. Herder, Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, op. cit., p. 183; Werke, hgg. Suphan, Bd. V, p. 509.

اللائق بمقام الربوبية أن نتصوّر أن جيلاً لا يستحقّ من المعنى والقيمة إلا بالنظر إلى هذا الجيل اللاحق أو ذاك، ممن له إسهامٌ في تطويره. «لكلّ عصر علاقةٌ مباشرةٌ بالله (jede Epoche ist unmittelbar zu Gott)، وقيمته غير مقيدة إطلاقاً بما يصدر عنه؛ إنه يكمن في وجوده بالذات، في خصوصيته»[1].

ولقد كان إريش روتاكر يرى في هذين النصين واحدة من عيون أفكار المدرسة التاريخية، التي تميز المعقولية الرومنطيقية[2]. فإنّ تاريخية العصر، بما له من استقلال في القيم، لا تتخذ شكلاً ومعنى إلا في مواجهتها لعصر المؤرخ، الذي تتدخّل رؤيته للعالم ككاشف لبيان هذه الرؤية الأخرى للعالم، المكونة للحظة من لحظات الماضي. حينما أخذت هردر وغوته، سنة 1770، الحماسة أمام كاتدرائية ستراسبورغ، شاهداً على فنّ «قوطي»؛ أي همجي، مستهجن في ذلك الوقت، فإنّ هذه الاستعادة تؤكد المعنى الجديد للقيم في جو (**العاصفة والجموح**) (Sturm und Drang) الرومنطيقي قبل الأوان. أمّا تاريخ التأريخ فيبتني تاريخاً للذهنيات؛ تأريخاً مضاعفاً في جزء منه، حيث تحكم ذهنية على أخرى، وبهذا الحكم، هي تحكم على نفسها. إنّ هردر وغوته، أمام صومعة ستراسبورغ، قد أنكرا قيم الأنوار؛ ففي العصر الوسيط المكتشف، نجدهما يمجدان القيم الرومنطيقية. أمّا المؤرخ الذي يعمل على إحياء عصور الماضي فيستخدم وعيه الشخصي مقياساً للقيمة؛ هاهنا، أيضاً، يتصل الذات والموضوع بعلاقة تبادلية. ولقد بيّن ف.ك. فرغوسون، في دراسته حول (**النهضة في الفكر التاريخي**)، كيف أن تمثُّلَ العصر [205] الناهض لا ينفكّ يتجدّد من زمن إلى زمن، كما لو أنّ المؤرخ، حينما يجتهد ليلقي الضوء على هذه الفترة أو تلك من الماضي،

(1) Leopold von Ranke, Ueber die Epochen der neueren Geschichte, 1854 ; Aus Werk und Nachlass, Bd. II, München-Wien, 1971, p. 60.

(2) E. Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, Bonn, 1948, p. 116.

ينتهي به الأمر دوماً أن يجد فيها، بنحو مباشر أو غير مباشر، صورته هو. فالعصر الوسيط، والثورة الفرنسية، والإصلاح، أو كذلك انحطاط الإمبراطورية الرومانية، إنّما هي مرايا تعكس عبر العصور تقلبات الآراء والاختيارات البشرية.

يتعيّن، إذاً، أن نتخلّى عن وهم التأويل الكلي، وكذا وهم الموضوعية التامة. كتب رانكه، في رسالة متعلّقة بدروسه في برشتسغادن، إلى مستمعه الملكي، بخصوص السعي إلى الحقيقة الموضوعيّة، أنّ «المؤرخ يجب عليه أن يضع نصب عينيه هذه الغاية بما لديه من قوّة تمنعه من بلوغها حدود شخصيته؛ فالذاتية تُفرض من تلقاء نفسها (das Subjektive gibt sich von selbst). أما مثال الثقافة التاريخية، فيتمثل في أن الذات يمكن لها أن تصير العضو الخالص للموضوع، أعني للعلم نفسه، دون أن تمنعها القيود الطبيعية والعارضة للطبيعة البشرية من أن تقرّ، وأن تبسط الحقيقة في تمامها»[1]. هو مثال غير قابل للتحقيق، ذلك الذي يخصّ المطابقة بين الذات والموضوع؛ وهو اختزالٌ ممتنعٌ، بهذا المعنى أو بذاك، من شأنه أن يناسب بنية المعرفة بعينها.

كتب غوته: «إنّ الإنسان في حدّ ذاته، ما دام يستخدم حواسّه، ويتمتّع بصحّة جيدة، هو الأكملُ، والأدقّ من بين أجهزة الفيزياء، التي يمكن أن توجد. فالنقص الكبير للفيزياء الحديثة هو فصلها بين تجارب الكائن الإنساني؛ إذ يُزعم أننا لا ندرك الطبيعة إلا من خلال ما تكشفه لنا الآلات المصطنعة؛ بل إنّنا نبيّن بهذه الوسيلة ممكناته ونقيدها»[2]. لقد تكلّم غوته في

(1) رسالة إلى الملك ماكسيميليان الثاني، ملك بافاريا، 26 تشرين الثاني/نوفمبر 1859؛ ضمن:
Romanische Wissenschaft, hgg. Wilhelm Bietak, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 207.

(2) Gœthe, Maximen und Reflexionen, § 664; Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. XII, (1973), p. 458.

سياق الصراع الذي خاضه ضد الفيزياء النيوتنية، حينما كتب **(نظرية الألوان)**. بيد أنّ الفكرة القائلة إنّ الإنسان في نهاية الأمر مقياس كلّ شيءٍ، كما كان يقول بروتاغوراس، صالحة في مجال العلوم الإنسانية؛ بل هي صالحة بالقدر نفسه وأكثر في مجال العلوم الدقيقة. وقد كان هردر نبّه على ذلك قبل غوته: «ففي المعرفة الحسية، يتولّى الإنسان إلقاء شعوره في الأشياء كلها (fühlt sich in alles)، وهو يحسّ بكلّ شيء انطلاقاً من نفسه، ويطبعه بصورته، وبميسمه. لمثل ذلك كان نيوتن، على الرغم ممّا كان عليه، شاعراً في نظام العالم الذي أنشأه، تماماً مثل بوفون في نظريّته في نشأة الكون، وليبنتز في نظريته في التناغم الأصلي، وفي المونادولوجيا. إنّ سيكولوجيتنا كلها هي كلمات تنشِئ صوراً؛ وبالمثل ففي أغلب الأحيان يتعلّق الأمر بصورة جديدة، بتناسب وتشابه لافت، أنشأ النظريات الأعظم والأكثر جرأة»[1].

هذه النظرية التناسبية في المعرفة، وهي أساس الفكر الرومنطيقي، تستبعد امتلاك المطلق على صورته الأنطولوجية [206]، أو على صورته العقلية [المجردة] لجدلية الروح. حتى فيشته، المثالي المغالي، والغريب بصفته تلك، عن الحركة الرومنطيقية بحصر المعنى، حين يؤكّد على التواشج الأصلي بين الأنا واللا-أنا، يقبل بهذه المبادلة بين الدلالات. فاللا-أنا الذي للأنا مشروطٌ بالبنية الخاصة لهذا الأنا. إنّ المبدأ التناسبي يفرض نفسه فرضاً أكثر إلحاحاً في العلوم الإنسانية، حيث تكون معرفة الآخر متّصلة اتصالاً عضوياً بمعرفة النفس. أمّا كوندورسي، وهو من المنافحين عن الأنوار، فلم يكن بمقدوره أن يرى في رجال العصر الوسيط غير ضالّين أو مُضِلّين، من أجل أنه كان أعمى وأصمّ عن قيم العصر. في حين أن هردر، وغوته، يؤاخيان بالفكر الصُّنّاع من الهيئات الحرفيّة كافّة، الذين أسهموا في إقامة صومعة كاتدرائية ستراسبورغ.

---

(1) Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, 1778; Werke, hgg. Joh. v. Muller, Carlsruhe, 1820, p. 4.

لكلّ معرفة، لدى المقابلة بين الذات والموضوع، صورة الحوار. إنّ بعض المتفقهين في العلوم الإنسانية يزعمون أنّ الذات يتعيّن عليها أن تُمحى أمام الموضوع، وأن تترك الوقائع تتكلّم في وجودها الخام. وأمّا غيرهم، فيؤكدون الغلبة اللازمة للذاتية، على السمة المنحازة والمنافحة عن علم حيّ. إنّ نيتشه، الذي هو سليل التاريخانية الرومنطيقية، قد أكد من جانبه: «إنّ الوقائع، بحصر المعنى، لا وجود لها، ليس ثمّة إلا تأويلاتٌ. (...) مادامت لفظة المعرفة (Erkenntnis) ذات معنى، ما دام العالم معروفاً. أمّا ما يتعلق بالتفسير، فذلك أمرٌ آخر؛ إنّ العالم ليس له معنى خلفه؛ إنّ له من المعاني الكثير»[1]. يهاجم نيتشه ادعاء الوضعية كشف الحقيقة الباطنية لنظام الأشياء. «إنّ التخريف (Fabelei) الأشنع إنما هو ذلك الذي يخصّ المعرفة؛ إذ نحب أن نعرف كيف تكوّنت الأشياء في ذاتها؛ ولكن انتبهوا، فالشيء في ذاته لا يوجد...»[2]. إنّ التشارط المتبادل بين الموضوع والذات ليس له بأيّ وجه أن يتعلق بالشيء في ذاته. ونحن نخطئ حين نزعم أنّ التجربة إنما تظهر، بادئ الأمر، إلينا من خارج، في عرائها الموضوعي؛ فمجرّد رؤية موضوع لا يأتينا بشيء. «كل نظر يمتدّ إلى ملاحظة، وكلّ ملاحظة إلى إعطاء معنى، وكلّ دلالة تتعلق بغيرها. فإنه يجوز لنا إذاً القول سلفاً إنّ كلّ نظر متنبه في العالم يفرض عليه نظريةً (dass wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theorisieren)»[3].

إنّ طريق تاريخ العلوم مُعلّمٌ باكتشافات ثابتة ثبوتاً متيناً. أمّا التوافق في الآراء بين نيتشه، المشكوك في مداركه العقلية، كما يعلم الجميع، وغوته الذي لا يرتاب فيه أحدٌ، فيدعو، مع ذلك، إلى التأمل. فإنّه يشبه أن تكون

(1) Nietzsche, Werke, hgg. K. Schlechta, München, 1955, Bd. III, p. 903 (Nachlass des années 1880).

(2) المرجع نفسه، ص 486.

(3) Gœthe, Die Schriften zur Naturwissenschaft, zur Farbenlehre, Halle, 1955, Erste Abteilung, Bd. IV, 1955, Vorwort, p. 5.

بعض الوقائع في تاريخ العلوم الصحيحة، وبعض المبرهنات، وبعض العلاقات أو «القوانين»، قد حُصّلت نهائيّاً؛ وكذا الشأن بخصوص فيزيولوجيا عضو مّا، وتحديد تاريخ معطى باليونتولوجي بوساطة الكربون 14، وغير ذلك. إلا أنّ تأويل هذه الوقائع [207] يبقى مرسلاً، وكذا الأفق الإبستمولوجي الذي ينتسب إليه. إنّ هندسة إقليدس، وهي تحفة في الموضوعية، تبقى نظرية «صادقة» في ذاتها ولذاتها. ولكنّها غيّرت من سِمتها مع ظهور الهندسات اللاإقليدية؛ فالطفرة العامة، التي طرأت على المجال الذي تنتمي إليه، قد بدّل من دلالتها الخاصة.

إنّ في العلوم الإنسانية من الوقائع ما لا نتخيّل أن يطاله التشكيك أصلاً: المواقيت الأصلية للتاريخ، التحديدات المكانيّة للجغرافيا، ارتفاع التضاريس، وذلك بدعوى التحقيق العلمي. غير أنّ هذه العناصر الجزئية هي نفسها مرسومة في مجامع دلالتها رهن الاختيارات الشخصية للمؤرخ. إنّ تاريخاً ما، لا يبلغه الشكّ في ذاته، هو، عند أحدهم، «تاريخ عظيم»، وهو ليس كذلك عند الآخر. وقد يحدث أن بعض مظاهر الواقع، ومقاطع بأكملها من صيرورة العالم، بقيت مهملة، لكونها «غير ذات فائدة»، تشدّ انتباه الباحثين فجأةً من الذين يسارعون إلى استحقاق إنشاء «علم جديد»، يتمّ تكريسه بفرض استحداث لفظي، يصار إلى اعتماده جرّاء ما فيه من صفة الغموض. إنّ تاريخ المأكل، وتاريخ الملبس، وتاريخ المنزل وجغرافيّته، وتاريخ الصنائع الحرفية، وإثنولوجيا الأقاليم، قد فتحت مجالات جديدة للبحث. ولا أحد يعلم ما يصير غداً من توسيع للميدان الإبستمولوجي.

والحقّ أنّ الأمر ليس متعلّقاً بتوسّع في مساحة المعرفة، وإنّما بطفرة في الدّلالات الخاصّة. فإذا كان كلّ فهم حواراً بين الذّات والموضوع، فإنّ تعاقب العصور يفرض مراجعة طرفي العلاقة. كلّ طفرة تطرأ على الذّات هي طفرةٌ في النّظر، تؤدّي إلى طفرة في الموضوع. والفنّ القوطيّ لم يبرأ من خطيئة الهمجيّة إلا طيلة القرن الثامن عشر. أمّا الفنّ الرّوماني، الرّائج في

أيّامنا، فقد بقي، لوقت طويل، ضحيّة خلط بينه وبين الفنّ القوطيّ، وكان عُرضةً للنّبذ نفسه. وفي رأي جاك لوغوف، ظهرت عبارة «فن روماني»، للمرة الأولى، سنة 1819 «للدلالة على فنّ الغرب المسيحي بين القرنين الخامس والثالث عشر». إنّ العبارة الجديدة كان عليها، بالقياس إلى علم اللسان، أن تبيّن أنّ فنّ العصر الوسيط قد جاء عقب الفنّ القديم مثلما أن اللغات الرومانية أعقبت اللاتينية. ففي روح علماء الآثار والعارفين بالعصر الوسيط، عند بداية القرن التاسع عشر، كان الأسلوب «الروماني» أسلوباً هجيناً، هو مزيج من عناصر رومانيّة أُعِيدَ اكتشافها، وتأثيرات همجية»[1]. وحسب (**المعجم الكوني الكبير**) لبيار لاروس (1875)، «الأسلوب الروماني ليس إلّا أسلوب العمارة الرومانية الفاسد الذي حوّله الهمجُ من القرن السادس إلى القرن الثالث عشر. أمّا تشكيلاته المعمارية، فلا توحي أصلاً بغير ذكريات. سمته المحاكاة والخلط». إنّ هذا الأسلوب قد فاز، إلى حدّ ما، برضا النقاد، ولكنّه كان أيضاً طيلة جزء مهمّ من القرن التاسع عشر، يُعدُّ توطئةً متواضعةً [208] للتألّق القوطي، قبل أن يُكتشف، ويكسب الإعجاب لنفسه.

إنّ هذا المثال، الذي يمكن وضعه بموازاة إعادة الاعتبار للموسيقا الغريغورية، أو كذلك الافتتان الفجئي لمعاصرينا بالزمن الجميل، وبالفنّ والحِرَف التي ترجع إلى السنوات (1860-1914)، يصور انبعاث الذوق، ونسبية الأحكام التاريخية. ونحن، في الوقت الحالي، نعيش إعادة تقويم لفترات بأكملها من التاريخ السياسي والاجتماعي، وقعت ضحية تقديرات لا مساغ لها أفسدت المعرفة بها، مثلما أنّ العصر الوسيط قد كان عرضةً للتجاهل من جانب أكثر مؤرّخي عصر الأنوار.

ولقد كان لحكم نابليون الثالث، لقرن من الزمان، أسوأ الأثر على المؤرخين الفرنسيين. فقد كان، في نظرهم، عرضة للتشويه جراء الخطيئة

(1) Jacques Le Goff, La civilisation de l'Occident médiéval, Arthaud, 1964, pp. 571-572.

الأصلية لانقلاب 2 كانون الأول/ديسمبر، والاستنكارات الحاقدة لفيكتور هيغو. أمّا الموت النموذجي للنائب بودان «مقابل 25 فرنكاً في اليوم»، والطفل «الذي تلقى رصاصتين في الرأس»، فقد كانت [أحداثاً] توجّه المنظور الذي كان القمع البوليسي يتحرّك ضمنه، مع الرقابة، والنظام الأخلاقي، وغير ذلك. إلى ذلك كانت تضاف النزعة الاتجارية للرأسمالية الصّاعدة، ذهبُ المتربّحين، **الحسابات العجيبة لهوسمان**، ومجون الحياة الباريسية، فجورنا الذي مجّده زولا، حتى موسيقا أوفنباخ، التي كانت تُتهم بالرقص على فوهة بركان، كلّ ذلك توّجته كارثة سيدان. وقد احتاج الأمر إلى قرابة قرن حتى يستقرّ المؤرخون على النظر إلى الإمبراطورية الثانية بأعين غير أعين هيغو، وزولا، وسائر عرّابي الجمهورية الثالثة. حينئذٍ تجلى المشروع الأكبر للتطور التقني والصناعي، الذي أعاد تشكيل الأرض، وأعطى البلاد دفعة اقتصادية لم تكن لتنتفع بها إلى ذلك الوقت. إنّ استغلال الثروات الطبيعية، وبناء شبكة مواصلات حديثة، جعلت من فرنسا واحدة من القوى الأوربية الرئيسة. أمّا في المجال الاجتماعي، فإنّ الإمبراطور كان قد وقع تحت تأثير الإيديولوجيات التقدميّة لذلك القرن، ولم يكن لينسى الأمر. إن التاريخ المنحاز قد ترك مكانه شيئاً فشيئاً لتصوّر مختلف لفترة من تاريخ فرنسا لم تكن لتذهب هباءً منثوراً.

والأمر نفسه يصدق على روسيا القيصرية في القرن التاسع عشر. إنّ صورة «الاستبداد القيصري»، عند المؤرخين، إنّما هي مستوحاة من دعاية معادية لبلد وقع تصويره على أنّه عتيق في أعرافه ومؤسساته وبنيته السياسية، وخاضع لطغيان مطلق لحكام كانوا يحرمون شعبهم من أبسط الحريات. فالطائفة الكبرى من الأقنان كانت في معيشة ضنكى، ودوستويفسكي كان يحيا في «بيت الأموات»، الأمر الذي كان كافياً وحده للتشنيع على نظام بائس. وأخيراً إن المجهودات القيمة للإرهابيين، والعدميين، وغيرهم من «أبناء الشعب»، أفضت إلى ثورة 1917 المجيدة، التي خلّصت روسيا من

عصرها الوسيط، وحرّرت المستضعفين، وجعلت البلاد تسلك بحزم طريق المستقبل الواعد. إنّ هذه الصورة، المطابقة للإنجيل الرَّجْعيّ لأقصى اليسار، قد استُعيدت بمقادير متفاوتة من جانب المؤرخين الليبراليين.

في هذا النطاق أيضاً حان وقت المراجعة. فإنّ استبداد [209] القياصرة لا يمكن بحال أن يقاس بذلك، الذي نكّل ولا يزال [بالناس] في الاتحاد السوفييتي. فمن سنة 1815 إلى 1900، لم يتجاوز قطّ عدد الذين نُفِّذ فيهم الحكم بالإعدام لأسباب سياسية العشرة، بل إنّ أكثرهم كانوا مسؤولين عن اعتداءات دموية. أمّا ضحايا النظام السوفييتي فيُحسبون بالملايين؛ بل لعلهم من الكثرة حيث لا يمكن إحصاؤهم؛ إنّ ذلك يدخل في علم الإحصاء، كما أنّ وسائل الإعلام مفقودة. إنّ قياصرة القرن التاسع عشر، مقارنةً بستالين، هم أمثلة للرحمة، وصورهم تصلح أن تعلّق في زجاجيات الكنائس. لا شكّ في أنّ حقوق الإنسان، بالمعنى الغربي للعبارة، لم يكن معترفاً بها في روسيا قبل 1917؛ لكنّها كانت أقلّ بعد 1917؛ فالقمع البوليسي لم يفتأ أن ازداد وتزين. فما يمكن أن يقول المرء عن فضيحة دوستويفسكي في المعتقل، الذي خرج منه حيّاً، ناضجاً لعمل عظيم، حين نفكّر في كثير من الكُتّاب والشعراء والفنانين والعلماء الذين أُلقي بهم في أرخبيل الغولاغ، وقد عُذّبوا، وقُتلوا، وانتحروا، وحُبسوا في البيمارستانات، أو في أحسن الأحوال أُلقي بهم في الظلمات الخارجيّة لروسيا المنفى التي ستكون، في القرون المقبلة، روسيا الروح الوحيدة؟

سيُقال إنّ روسيا القياصرة كانت بلداً متخلفاً، غير متطوّر، وإنّ الثورة السوفييتية قد جعلت منها قوّة عالمية. إنّ التقدم الاقتصادي باهظ الثمن، إن كان مقابل التشريد الأرعن لأجيال بأكملها. ولقد بادرت روسيا القياصرة، حينما حزمت أمرها على طريق الإصلاحات السياسية والاقتصادية، بتحديث اقتصادها. فقد نشر الفوضوي كروبوتكين، المنفيّ في الغرب جرّاء نشاطاته الثورية، سنة 1906 مذكراته، بعنوان (**حول حياة**). في هذه المحاكمة

لـ«الاستبداد القيصري»، يصادف أن يشير إلى أنّ روسيا قد صارت أمة صناعية مستقلة عن الخارج، قادرة على تصنيع سككها الحديد وقاطراتها، بوارجها ومدافعها. بعد 1917 جعلت الدعاية [السياسية] برامج التطور، التي تحققت تحت نظام حُكِمَ عليه سلفاً بالعجز عن كلّ تقدّم، طيّ النسيان. إنّ القروض الروسية من الخارج لم تكن تستخدم فقط لتمويل الحياة المترفة لكبار الدوقات.

لا يتشكّل الفهم الجديد للتاريخ بوساطة اكتشاف وقائع جديدة فحسب، ولكن كذلك وبنحو خاص بتغيير في الضوء الملقى على وقائع معلومة، ولكنّها مهملة، بسبب اعتبارها غير ذات مغزى. فالطفرة التي تطرأ على الذهنية لا تحوّل فحسب رؤية العالم الحالي؛ بل لها أثرٌ رَجعيٌّ؛ ذلك أنّ عمل المؤرّخ يقضي باستيعاب معرفة الماضي في تصوّره للعالم التّاريخي؛ والذّكرى المسترجَعة للعصور القديمة تنخرط في الوعي بالنّظر إلى القيم السّارية حاليّاً في هذا الوعي. «إنّ المؤرخ هو نبيٌّ ملتفتٌ إلى الماضي»، كما كان يقول فريدريش شليغل(1). فالتّاريخ ليس أمراً مقضيّاً أبداً، وإنّما يبقى دوماً قابلاً لأن يُعاد؛ ثمّة فيه مخزونات معنى في [210] طور الانتظار، ليس بإمكان أيّ مؤرخ أن يستوفيها قطّ. إنّ تقدم اللولب الهرمينوطيقي إنما يُحدث، من جيل إلى جيل، تشكيكاً في الدلالات المتداولة. فالمستقبل لا ينتمي إلى أحد، ولا الماضي.

تؤكّد التأويلية الرومنطيقية أنّ المؤول يقدر، بل يجب عليه، أن يفهم المؤلف المدروس أفضل من فهمه لنفسه. هي مفارقة ظاهرة، بفضلها لم يكن بمقدور هوميروس أن يفهم المعنى الحقيقي **للأوديسة**. ولقد وقف غادامر على تطبيق لهذا المبدأ في موعظة من مواعظ لوثر؛ ذلك أنّه حتى يجعل الحركية الداخلية للتثليث مفهومة، استخدم هذا الأخير التصوّر الأرسطي للحركة.

(1) Friedrich Schlegel, Athenaeum Fragmente, § 80; Werke, Kritische Ausgabe, Bd. II, p. 176, trad. dans Lacoue-Labarthe, L'Absolu littéraire, Seuil, 1978, p. 107.

«انظُروا أيّ إسهام مفيد حمل أرسطو في فلسفته إلى اللاهوت، لا بمشيئته هو، وإنما بإدراك وتطبيق أفضل للمعنى»[1]. لم يفعل لوثر، هاهنا، غير بيان مظهر رئيس من المدرسية الوسيطة، والذي كان قد نقل نسق أرسطو إلى الفضاء الذهني للوحي المسيحي، مستخلصاً بهذا النحو من الفيلسوف الوثني كلّ أصناف الأفكار، التي لم يكن له بها أدنى وعي أصلاً.

إنّ فهم متحدث أو مؤلف إنما يتمثل في مناظرة بين فضاءين ذهنيين، حيث يحاول أحدهما أن يجلب الآخر إلى ميدانه العقلي، بضرب من الاستيعاب أو الامتصاص [phagocyctose]، من خلال تحول عميق في المعنى. ففي حالة المجادلة مع الغير، يتعلّق الأمر، في هذا المقام، بتنسيب: أن أفهم الغير، يعني، بالمعنى الاشتقاقي، أن آخذه معي، أن أستجمع فكره في فكري، أن أثبت سيطرتي الذهنية. يلخص فريدريش شليغل هذا المعنى بقوله: «من أجل أن أفهم أحداً ما، يجب ابتداءً أن أكون أذكى منه، ثم مكافئاً له في الذكاء، وأخيراً في الغباء. إنّه لا يكفي أن نفهم المعنى الباطني لأثر ملتبس وغامض أفضل من فهم المؤلّف له. يجب كذلك أن يكون المرء قادراً على إدراك هذا الغموض نفسه إلى حدّ مبادئه، وعلى تمييزه وبنائه»[2]. وقد قرّب غادامر هذه العبارات لشليغل من ملحوظة لشلايرماخر متعلقة بفهم خطاب مّا: «يجب ابتداءً فهم الخطاب كفهم المؤلّف، ثم بعد ذلك أفضل منه»[3].

إنّ تفسير نصّ أدبي أو فلسفي يرجع إلى تفكيكه، ثمّ إعادة تركيبه؛ فالتحليل يتولى بيان المحتويات الكامنة التي وضعها المؤلف، لدى العنفوان الأول للكتابة، دون أن يعيها وعياً صريحاً. غير أنّ البلاغة ليست وحدها

(1) Luther, Sermon du 25 décembre 1514; Werke, Weimarer Ausgabe, t. I, p. 28; dans H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen, 1960, p. 183.

(2) فر. شليغل، شذرة ترجع إلى نحو سنة 1800، في فترة القرب من شلايرماخر؛ ضمن: غادامر، (م.س)، ص 183-184.

(3) Schleiermacher, Hermeneutik, éd. Heinz Kimmerle, exposé de 1819, Heidelberg 1959, p. 87.

المسؤولة بهذا الخصوص. فإنّ **التفسير** إبانة عن **الاستتباعات**، التي يتغيّر معناها وقيمتها بحسب التفاوت الزماني. أما الحوار بين المتعاصرين، فيربط بين أفراد يؤلّف بينهم جمع الدلالات التي في العصر؛ من الواحد إلى الآخر، تكون المسافة مكانية فحسب، إن أخذنا في اعتبارنا الفرق التكويني بين الفردانيات. كذلك تزداد الصعوبة مع التفاوت الذي يفصل بين لحظتين ثقافيتين [211] متباينتين؛ ساعتها يتضاعف الحوار بين الأفراد إلى حوار بين العصور، ومناظرة بين المنظومات القيمية المقبولة هنا وهناك. إنّ متعلمي العصر الوسيط، حتى يستنقذوا أوفيد من الجحيم الأدبي، يقرؤون (**فن العشق**) وكأنه **نشيد أنشاد** آخر، في الوقت الذي يقرؤون فيه (**نشيد الأنشاد**) بوصفه نشيداً للحب الإلهي. وهذا النمط من الاسترجاع، الذي يدعو إلى الضحك، في هذه الحالة، يتحقّق طول اليوم. فالاتصال بين الثقافات، كالاتصال بين العصور، إنما يحدث على جهة النقل التناسبي. إنّ المسافر الأوربي في الشرق الأقصى يجتهد حتى ينقل ما تراه عيناه في معجمه الأصلي، ولو كان ثمن ذلك سوء فهم غليظ، فذلك أفضل من عدم الفهم بالمرة. وإنّه يحزّ في النفس أن يتجوّل المرء في المواقع الساحرة لأمريكا قبل الاكتشاف الكولمبي، دون أن يفهم شيئاً من الذهنية، التي أنشات هذه الأجواء الثقافية، وأحبتها، وهي الشواهد الغامضة على العبقرية البشرية.

أمّا القارئ الحديث **للأوديسة**، فيفهم هذا الأثر أفضل ممّا كان هوميروس يفهمه، بغضّ النظر عن تفوّق الحديث، الذي يعلم أنّ هوميروس لم يوجد، الأمر الذي كان المؤلف القديم لا يشكّك فيه. واليوم نحن نقرأ **الأوديسة** بحسب بُعد علم الأساطير المقارن، الذي أحسن المطابقة بين الأساطير والخرافات، والتقاليد الشعبية، والأعراف الدينية، والتمثلات الجماعية بخصوص الوحوش بأصنافها تلك التي وجد أوديسيوس [Ulysse] نفسه في مواجهة معها؛ كذلك الإثنولوجيا والفولكلور يكشفان عن شفافات متخفية وراء السذاجة الظاهرة للحكاية. إنّ كتاب **الأوديسة** ليس غير أوديسة

من الأوديسات، التي تشكّل واحداً من الأجناس الأدبية العزيزة على «أدبنا المقارن»، إن شئنا أن نسلّم بمعنى لهذه العبارة. غير أنه بإمكاننا أيضاً، على خطى فيكتور بيرار، أن نقتفي أثر الرحلات البحرية لأوديسيوس، وأن نحوّل مسيرته إلى جولة سياحية بحسب الآفاق المتجدّدة دوماً للبحر المتوسط. حينئذٍ تُقرأ **الأوديسة** بوصفها كتاباً في الجغرافيا، دليلاً يصف السواحل، والجزر، وأشباه الجزر، والرؤوس، والصخور الخطرة، والعواصف، وكأنها أركيولوجيا تامة للحركة البحرية؛ ينقصها فقط الاصطياد في الأعماق للأثريات الغارقة. وليس هذا كلّ شيء؛ فإنّ استكشافات أوديسيوس قد اقتفى أثرها، خطوة خطوة، مكتشفو الآفاق الباطنية للاوعي؛ فالصيد في الأعماق ذو الرموز والمركبات المتنوعة يفضي إلى نتائج عجيبة لم تكن لتخطر في بال الرجل البسيط هوميروس قطّ. أيّ طالب في التحليل النفسي يعرف اليوم أكثر بكثير ممّا يعرفه مؤلف **الأوديسة** حول الدلالة الحقيقية **للأوديسة**. وإن كان المسكين هوميروس سيستمسك بالقول إنه لم يكن ليقصد هذا أبداً، فإنّه سيُعترض عليه بأنّ هذا المنع نفسه دليلٌ على أنه كان يريد قول ما لم يقل.

إنّ هذا الاقتفاء لأثر المعنى هو اقتفاء لا نهاية له. فما دمنا نؤمن بكونية الحقيقة، فإننا سنقبل أن تكون الوثيقة ذات معنى وحيد، بضمان من إله الإبستمولوجيا. فالتأويل الصحيح إنما شأنه استرداد المعنى؛ أمّا العالم، وقد بلغ ختام بحثه، فإنّه يجوز له أن يفتخر بما اكتسبه نهائياً من جزاء لجهده. لقد أفضت التاريخانية الرومنطيقية إلى النطق بموت الإله في الإبستمولوجيا؛ ليس ثمّة [212] مخلّص أعلى حتى يحكّم الحوار. فالحقيقة المطلوبة في الهرمينوطيقا هي حقيقة للإنسان. والمفسّر، الذي يعمل بشرط التاريخية، هو عينه أداة لبحثه؛ ومع الوسائل المفهومية والمادية المتوافرة في عصره، يجاهد للإبانة عن الوضع الثقافي لعصر مختلف. وفي نهاية المطاف، ستكون النتائج الحاصلة مقيّدة بالشروط الأوليّة، التي هي تعبير عن السّياق التّاريخي. كلّ تجديد في السّياق يؤدّي إلى طفرة في معنى الحقيقة، تعكسها معرفة الموضوع.

ولعلّ هذه النسبية التاريخية للمعرفة، وهي التي لا تعبّر عن نسبيّة ريبية بأيّ حال، هي نتيجة ضرورية للتناسب البشري (analogia hominis) المفروض على كلّ شكل من أشكال المعرفة هو في مستطاعنا. لقد كان بوسيي، ومن بعده دالمبار ولابلاس، يعتقدون بأنّ الإنسان بإمكانه أن يبلغ وجهة نظر الله حول العالم، صيغة الكون، الجامعة بين كلية الوقائع والأحداث في بضع آيات من الكتاب، أو بضع معادلات نهائية. بعد ذلك يمكن للعقل البشري أن يخلد إلى راحة اليوم السابع. هذه الحقيقة اللائقة بمقام الله، استبدلتها الرومنطيقية بحقيقة مناسبة لمقام الإنسان. فإن العلوم كافةً، حتى علوم الطبيعة، هي علوم إنسان، صاحبها الإنسان، وهو وسيلتها وغايتها. فالإنسان، في الوقت نفسه، ذات المعرفة وموضوعها، ليس إنساناً مجرداً، ذاتاً مثاليةً وكلية، بل إنسان متحيّز بجماعة بشرية ضمن وسط ثقافيّ يوفّر له لغته، ووسائل معرفته، ويجازي، في نهاية الأمر، على النتائج الحاصلة.

هذا النقص الكبير في المعرفة يجب ألا يؤدي إلى اليأس؛ ففي التخلّص من الوهم غُنمٌ عظيمٌ. إن الرومنطيقية انبعاثٌ للفكر السلبي، الذي سمته عجز الإنسان عن الاتصال بالمطلق[1]. وهذا المبدأ، الذي من شأن اللاهوت أو الأنطولوجيا، يفرض نفسه عند أدنى تأمل؛ فهو يحصل عن المواجهة الافتراضية بين مقام الله، ومقام الإنسان، بشرط أن نجتنب جعل الله معبوداً طفولياً، مجرّد إنسان أرقى (superman) أبويّ، عائلاً في خدمة أيٍّ كان. إنّ الإنسان المتناهي لا قبَل له بالإقبال على اللامتناهي الذي لله؛ ونحن لا نقدر على ذكر المطلق إلا على شاكلة السلب، فإنّنا مُقدّرٌ علينا أن نبقى في رتبة الدلالات قبل الأخيرة.

إنّ نظام الفكر السلبي يجري كذلك على الإبستمولوجيا. من ذلك جاءت المكانة المركزية للهرمينوطيقا الدينية في الحوار حول التأويل، ما دام تفسير

(1) Cf. Du Néant à Dieu dans le savoir romantique, Payot, 1983.

النصوص المقدّسة يستلزم باستمرار إحالات لاهوتية. ففي جملة أديان الكتاب، يتكلّم الله في الوحي؛ ولكنّ هذا الوحي، المنقول بوساطة أناس، مرسلٌ إلى أناس؛ إذ يُنطق به في وضع البشرية، ويخضع إلى امتناع قول المطلق في لغة هي نسبيّة دوماً. إنّ الكتاب اليهودي-المسيحي يعرض الدورة التاريخية الطويلة لقول، ما دام غير ممكن قوله في الآن بنحوٍ نهائي، يستكثر من المقاربات، والعبارات والصيغ، دون أن يبلغ [213] تجاوز الخلاف الرئيس للتبليغ؛ هذا الخلاف الذي هو من جنس أنطولوجي. ولا يمكن للتكثير من القياسات، والمجازات، والتمثيلات، والأدوار بأصنافها، أن يعوّض، بمحاصيل بديلة، هذه الغيبة الجوهرية للمطلق.

لقد نبّه كيركغور بعمق، مع شلايرماخر، المفكّر الديني للرومنطيقية، على هذا الغياب لله، بالنظر إلى الفضاء الذهني والمفهومي البشري. فالإنسان لا يمكن أن يكون له بالله إلا مواصلة غير مباشرة، بالعلامات والإلماعات، أو كذلك على جهة السخرية؛ ما دام الإقبال المباشر على المعنى غير ممكن. بيد أنّ العلاقة التناسبية بين الإنسان والله، وما في الإنسان من حضور لآية المطلق، للنفس الأبدية، لشغف باللامتناهي، يجعل نظام التواصل غير المباشر سارياً، أيضاً، على العلاقات التي بين الكائنات البشرية. ومدارات اللغة إنّما هي عوائق أمام المعقولية. كلّ تواصل مع الغير هو، كذلك، تواصل للذات مع ذاتها؛ غير أنّ المسافة الفاصلة بين الذات وذاتها لا تقلّ عن المسافة التي تفصل بيننا وبين الغير. من ها هنا كانت السمة الغامضة للمعنى، التي لا يكفي التكثير من الصيغ لإلغائها. إنّ وفرة المعنى، وتنوّع التأويلات الجارية باستمرار لا تكفي للتغلب على مروق الحقّ، الذي يحتجب، ولا يتيسّر دركه، في مجاهل حضور كالغياب، حيث يظهر الخلاف، وكأنّه قاعدة، بدل اللقاء. أمّا النية الحسنة، وعزم الأمور عند هؤلاء وأولئك فلا يقدران على شيء؛ فمهما اشتدّ قصد الحقيقة قلّ حظها من بلوغ العبارة.

إنّ الهرمينوطيقا الرومنطيقية كانت سابقة في استكشاف حدود هذا الميدان، حيث تظهر الحقيقة وثيقة الصلة بالبحث عنها. فالبحث عن الحقيقة يصير حقيقة بحث، لن يكتمل أبداً بامتلاك موضوعه. وإله الكتاب يقول عن نفسه إنّه إله لا تدركه الأبصار؛ وقد جاء في العهد القديم أنّه لا يرى الله أحدٌ ثمّ يحيا. فالله ليس غيباً بالعرض؛ الله لا يلعب «الغُمّيضى» مع بشريّةٍ يمكن لها، في نهاية اللّعبة، أن تضع يدها عليه. ألوهيّة الله لا يدركها الإنسان، ذلك أنّه إن تيسّر للإنسان أن يدرك حقيقة الله الباطنة، ساعتها لن يكون ثمّة إله، أو لن يكون ثمّة إنسانٌ، أو بالأحرى لن يكون ثمّة إله ولا إنسان.

في عصر الأنوار، كان يمكن للعالم والفيلسوف، أن يكشفا عن شفافية المعنى، على طريقة نيوتن الذي أجبر الطائفة العظمى من الظواهر على الخضوع لصيغة رياضية. أمّا الرومنطيقيون، فيقبلون بلا بداهة المعنى، لا في مبتدأ البحث فقط ولكن في المنتهى أيضاً. إنّ تطورات المعقولية يجب ألا تحجب أمراً مفاده أنّ المعرفة البشرية، مثل حياة البشر، تبتدئ في المجهول، وتنتهي في المجهول. للسر حضور شامل في قلب الواقع؛ وإنّه من الجائز أن نقاربه عن كثب، أن نأخذ بناصيته، أن نسميه، ولكنّ الأمل أن نختزله يوماً، وأن نتحكّم فيه، سيكون من أشنع الأوهام. ذلك هو مفتاح الصراع بين الرومنطيقية والوضعية التي سبقتها، وتلك التي جاءت بعدها.

إنّ الطفرة الرومنطيقية قد أصلحت من معنى المقدس، الذي يلازم [214] معنى السرّ. ففي هذه النكتة كما في غيرها، يتأكد قلب الأولويات؛ فالعقلانية الديكارتية كانت قد أرست أفضلية الأفكار الواضحة والبينة بوصفها آيات للحقيقة؛ وإنّ هذا المعيار، وقد تحلّل من مراجعه الأنطولوجية، سيُصار إلى تطبيقه من جانب المذهب العقلي للقرن الثامن عشر. أمّا الوعي الرومنطيقي، فلا يرى في هذا غير وهم؛ إذ إنّ كلّ ما يمكن استيضاحه ليس له غير أهمية ثانوية. فالأمر الجوهري لا ينقالُ؛ وليس لنا أن نقاربه إلا بالسبل المداورة للإشارة والرمز. لمثل ذلك كان القرن الثامن عشر قرن النثر؛

فالنثر يطيع أوامر العقل؛ أما القرن الرومنطيقي فقد ميزته نهضة الشعر. يتغنّى الشعر بما لا ينقال، ما يستعصي على العبارة النثرية. إنّه مُرسَلٌ بحقيقة محتجبة، ينبئ بالأمر المقصود، أمّا ما يمكن النطق به على وجه الإحكام بحسب نظام الخطاب فلا أهمّية له تُذكر.

إنّ يوهان غيورغ هامان (1730-1788)، الذي هو، مثل هردر، أصيل بروسيا الشرقية، هو نبيّ الثّورة التأويلية. فقد تولى، وهو المفكر الديني، شرح قصة الخلق، تلك التي ابتدأت بـ«الانفجار»، الذي لخصته عبارة **سفر التكوين**: «ليكُنْ نورٌ!»، فالمعقولية هي الأولى. «تكلّم حتى أراك، ذلك هو الرجاء الذي حقّقه الخلق، الذي هو خطاب للخليقة بوساطة الخليقة، فإنما هو يومٌ يخبر يوماً، وليلٌ ينبئ ليلاً. كلمة الخلق تخرق كلّ الأجواء إلى نهاية العالم، ونحن نسمع صوتها في كلّ لسان. ولكنّ الخطأ يقع حيث يشاء، **خارجاً عنّا أو فينا**: فلا يبقى شيءٌ يصلح لنا في الطبيعة غير أشتات مبعثرة (disjecta membra poetae). أمّا جمعها فذلك عمل العالم؛ أمّا تأويلها فعمل الفيلسوف؛ وأمّا حكايتها أو بشيء زائد من الجرأة! تشكيلها، فذلك عمل الشاعر»[1].

إنّ حال المعنى المفقود، المسبوق بوجود النور، إنما هو حاصل عن كارثة الهبوط. فالفقدان الأصلي للمعنى يجبر الإنسان، بكلّ الوسائل، على البحث عن المعنى المفقود، ما دامت الظلمة، منذ ذلك الحين، هي التي تكون في البدء. «أن نتكلم، يعني **أن نترجم**... من لسان ملائكي إلى لسان بشري، أعني من الأفكار إلى الألفاظ، من الأشياء إلى الأسماء، من الصور إلى العلامات، التي يجوز لها أن تكون شعرية أو ترميزية [kyriologique]، تاريخية أو هيروغليفية، فلسفية أو ترقيمية [caractéristique]. إنّ هذا الضرب الأخير من الترجمة (أقصد هذا الضرب من **الكلام**) إنما يتطابق أكثر من أيّ

(1) J.G. Hamann, Aesthetica in nuce, dans le recueil Croisades d'un philologue (1762) ; trad. Henry Corbin, Mesures, janvier, 1939, p. 110.

ضرب غيره مع قفا المنسوج: **فإنّه يكشف المصنوع، لا مهارة الصانع** (and shows the stuff, but not workman's skill)، أو مع كسوف الشمس حينما يُنظر إليه من خلال إناء مليء ماءً»[1]. ففي الحال الحاضر للبشرية، تقوم المعرفة على ظهر المعنى؛ ونحن لا نرى من الحقيقة غير خيوط الصوف المشبوكة كيفما اتفق، في ظهر المنسوج؛ إنّ قصد الصانع الإلهي يبقى محجوباً عنّا.

والأمر على غير ذلك قبل الهبوط. حينها «كلّ ظاهرة من ظواهر الطبيعة كانت كلاماً؛ العلامة، والرمز، وعربون الاتحاد، والتواصل، واجتماع طاقات، وأفكار إلهية، [215] نبأ سري، لا يُقال، حميم كأكثر ما يكون. كلّ ما كان الإنسان يستمع إليه في البدء، كلّ ما كان يراه ويتأمله بعينيه، كلّ ما كان يتلمسه بيديه كان كلاماً حياً؛ لأنّ الله كان هو الكلام...»[2]. لقد قطعت خطيئة آدم التواصل مع الخالق؛ انقطعت الطاعة، انكسر الكلام. أمّا ما بقي فالوعدُ بالعفو وتشبّه الخليقة بالله. «إنّ هذا التشابه بين الإنسان والخالق يعطي المخلوقات كلّ جوهرها وتقاسيمها، الأمر الذي يرتبط به حسن الظن بالطبيعة بأسرها، فمتى كانت هذه الفكرة في قلبنا أحيا؛ أي «الشبه بالله الذي لا تراه الأبصار»، كنّا أقدر على أن نرى ونتذوق نَعْماءه في خلقه، أن نلتمسها وأن نمسك بها بأيدينا. كلّ انتقاش للطبيعة في الإنسان ليس تذكرة فحسب، بل عربون حقيقة أساسيّة: **من يكون السيّد.** كلّ استجابة من الإنسان [لها أثر] على الخليقة هي رسالة مختومة عن مشاركتنا للطبيعة الإلهية، شهادةُ أنّنا «نحن أيضاً ذريته»[3] (أعمال الرسل، XVII، آية 28).

إنّ هامان، الداعي إلى ما كان يسميه «فلسفة يهودية»، يرجع بنظريته في اللغة إلى البدايات الأولى، وهي أيضاً نظرية في الحقيقة. فالمرجع الأخروي

(1) المرجع نفسه، ص40- 41.

(2) Hamann, Les dernières déclarations du chevalier Rosencranz sur les origines divines et humaines du langage; dans Les Méditations bibliques de Hamann, éd. P. Klossowski, éd. de Minuit, 1948, p. 249.

(3) Aesthetica in nuce, édition citée, p. 48.

وحده بإمكانه أن يوضّح الضلال الذي وقع فيه الناس فيما يتعلق بالحقيقة. وإن أشكال الهرمينوطيقا كافة، التي مؤدّاها كشف المعنى، ترتدّ إلى هذه المأساة الأولى لحجب المعنى. علوم الإنسان كافةً تلتقي في هذا المثوى الأسطوري، الذي تنعقد فيه الآفاق المولدة للدلالات الإنسانية. «إنّ الكتاب، الذي تأوي إليه كل الأمور المخفية، هو الإنسان بعينه؛ هو نفسه كتاب ماهية كلّ شيء، إلا أنّ تنزيله من شأن الروح القدس»[1]. ليس الله هو الذي احتجب عن الإنسان، الله الذي بادر بالوحي. إنّما هو الإنسان الذي احتجب عن الله.

لقد انكبّ هامان على صياغة إسكاتولوجيا المعنى. ولا يخلو ذلك من تماثل سابق مع الطريقة الساخرة لكيركغور، حينما اعترض على كلّ محاولة تأويلية بأسبقية لا بداهة المعنى. فالفكر السلبي يعارض البحث عن التفسير بالحدّ الذي لا يمكن اجتيازه لتراجع الدلالات وتلازمها. فإنّه ما دون وما وراء الجهد لقول الحق، بخصوص أيّ شيء كان، يتعيّن أن نعرف كيف نقرّ بمحاولة امرئ أن يقول نفسه، وتحرير المعنى السري من وجوده بالذات، سرّ ليس في حوزته أصلاً. إنّ الفرد مُقدّر عليه، دوماً، أن يتكلّم على كلّ شيء غير ماهو جوهري. فاللامقول يحجب المقول. وحسب الصورة، التي ترد في (Aesthetica in nuce)، والتي كان هامان يعدّها «قصيدةً ملحميّةً بنثر قَبّالي»، فإنه يجب التخفيف من المجاز؛ إذ لا يكفي أن نكسر الجوزة لنجد اللب؛ فاللب يحجب لباً، يجب كسره أيضاً، وهذا يحجب ثالثاً، ثمّ يحجب [216] التالي، وهكذا دواليك، دون أن نقدر على معرفة إن كانت السلسلة لا تخفي الغياب النهائي للمعنى.

إنّ هذه المرجعيات اللاهوتية قد صارت في أيامنا غير ذات أهمية تذكر؛ إذ ألقي بالفكر اللاهوتي في مزابل التاريخ. على أنّ الأنتربولوجيا والثيولوجيا

(1) قول ليعقوب بوهمه، ضمن:
Maurice Besset, Novalis et la pensée mystique, Aubier, 1947, p. 83.

لا ينفصلان؛ حيث بقيت مكانة الثيولوجيا حاضرة في الفضاء الذهني لمفكرين شهدوا لأنفسهم بالعجز عن الإدراك [agnosticisme]، مثلما يتبين ذلك في حالة سارتر. فعودة المكبوت تتحقّق بتسميات متنوعة، أو كذلك على شاكلة رصيد احتياطي من الدلالات شأنها أن تمنع النسق من أن يشغل جملة ميدان المعرفة.

ولقد كان غوته، الذي هو بعيد كلّ البعد عن تهمة الظلامية اللاهوتية، شاهداً على هذا الرجوع للفكر السلبي من حيث هو عائق أمام تجميع المعرفة على جهة الاستدلال العقلي. فنظرية الظاهرة الأصلية (Urphänomen) إنّما تشهد على هذا التقييد القبلي للمعرفة. ذلك أنّ العلم التجريبي يجمع شتات الظواهر تحت لواء فرضيات وقوانين عامة. فإن عدنا ظهرياً إلى معنى هذا الاستجماع، آلَ بنا الأمر إلى مبادئ ليست من القواعد المجردة، وإنّما من الظاهرات المعطاة لحدسنا. «وإني أسميها ظاهرات أصلية (Urphänomene)، من أجل أنّه لا شيء يوجد وراءها ضمن النظام الظواهري؛ فهي عكس ذلك تمنح الإمكان، مثلما ترقينا إليها درجة درجة، للنزول منها أيضاً إلى غاية الوقائع الأكثر شيوعاً للتجربة اليومية»[1]. إنّ المقابلة بين النور والظلمة تقدّم مثالاً عن هذه الظاهرة الأصلية، انطلاقاً منها يمكن تشكيل الألوان. فالخطأ واقعٌ من قِبَل الخلط بين الظاهرة الأصلية والظاهرة المشتقة. «فمتى تمّ اكتشاف مثل هذه الظاهرة الأصلية، بقي خطر البحث عن شيء ما وراءها، أو فوقها قائماً؛ يتعيّن علينا أن نقرّ أنّ الأمر يتعلّق هاهنا بطرف الحدس (Schauen)»[2].

إنّ هذا الطرف ليس حجاباً يمكن لنا أن نخرقه، كأنّه حدّ مؤقت للمعرفة، وغنماً هو معطى أنطولوجي، بدءٌ لا يعلو عليه شيء مقابلٌ لترّهات

(1) Gœthe, Die Schriften zur Naturwissenschaft, Zur Farbenlehre, Didaktischer Teil, § 175, Erste Abteilung, Bd. IV, Weimar, 1955, p. 71.

(2) المرجع نفسه، § 176، ص71-72.

التقدم الاختزالي. «إنّ النكتة الأهمّ إنما تتعلّق بفهم أنّ كلّ ما يدخل في رتبة الوقائع هو نظرية في الأصل. فزرقة السماء تكشف لنا القانون الأساسي لصبغات الألوان [chromatique]؛ إذ لا شيء يُطلب وراء الظاهرات؛ إنها هي النظرية بعينها»[1]. إنّ الظاهرة منبئة بحقيقتها الداخلانية؛ وليس من واجبنا أن نعمل على اختزالها في نظرية لن تكون غير عارض لها من بين العارضين. لقد طبق غوته هذا المبدأ، ولا سيما في ميدان المورفولوجيا مع [ما سماه] النبتة الأولى (Urpflanze)، أنموذج علم النبات، ومع حدسه بأنّ الفقرة هي أصل التطور العُنقيّ.

ترسم الظاهرة الأصلية حدّاً من جهة الموضوع، الأمر الذي يردّ العلم إلى فينومينولوجيا، هي حقيقة أولى للظهور الحدسي. [217] غير أنّ هذا التقييد الموضوعي، الذي يترك وراءه إحساساً برصيد من الدلالات لا يتيسر للفكر البشري أن يقبل عليها، هو عينه متعلّق بتقييد موازٍ من جهة الذات. «إنّ الظاهرة التي تتجلى ليست مستقلة عن الملاحظ؛ فهي ملتفة على فردانيتها ولازمة عنها»[2]. إنّ التقييد الخارجي للمعرفة، بوصفه مبادلة بين الداخل والخارج، معطوف على تقييد داخلي للعالِم. كلّ واحد هو لأجل نفسه الظاهرة الأصلية الأولى، التي تكيّف سائر الظاهرات. فالعلم الوضعي يدّعي معرفة موضوعية بالأشياء، متحلّلة من كلّ تقيُّدٍ ببنية الفرد. ذلك هو الوهم الكبير؛ فإنّ كلّ شكل من أشكال المعرفة له منبعه في بنية الكيان الفردي، الذي صدر عنه، والذي يؤوب إليه في نهاية المطاف.

إنّ الفكر السلبي يمنع الإنسان من استبدال الفكر المطلق لله بفكره. فالهرمينوطيقا الرومنطيقية تجعل كلّ فكر، سواء كان اتصالاً للذات بذاتها أم بغيرها، منحصراً داخل مجال من الدلالات الإنسانية. وإنّه لمجالٌ شاسعٌ،

---

(1) Goethe, Maximen und Reflexionen, § 488; Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. XII, 1978, p. 432.

(2) المرجع نفسه، § 512، ص435.

لكون المجالات الفردية للمعنى تتداخل؛ فالآفاق الخاصة لهؤلاء وأولئك يتقاطع بعضها مع بعض لتأليف الأفق الثقافي لجيل، يدخل من جانبه في مؤالفة مع آفاق خاصة بعصور أخرى، الأمر الذي يسمح بتكوين الفضاء الرحب للمعقولية شيئاً فشيئاً. أمّا الطرف الأقصى، أفق آفاق الفهم، تماماً مثل الأفق الجغرافي، فيتراجع بقدر اقترابنا منه. إنّ العالم الثقافي هو، في الوقت نفسه، مقيّد وغير محدود؛ فتراث الإنسانية استجماعٌ واستهلاكٌ، مجموع المجامع المفردة والجماعية، التي ترسّبت عبر التاريخ. يرى غوته، مرة أخرى، أنّ «الخلاص الأعلى للإنسان، الذي يفكر هو أن يستوفي معرفة كلّ ما يمكن معرفته، وأن يمجّد اللامعروف في صمت»[1].

بين المعروف واللامعروف ليس ثمّة خط تمييز دقيق، لا سيما أن الملاحظة مرهونة بالملاحِظ. إنّ شأن المعرفة شأن جوال بالليل، يتنقل مسترشداً بمصباح؛ فالحيّز المضيء ينتقل في وقت انتقاله نفسه؛ وهو يقتطع من الظلماء أفقاً يتجدد عند كلّ خطوة. أمّا حصة كلّ فرد ضمن المجال المشترك، فهي الفضاء الاستكشافي الذي ينشره من حوله، بالنظر إلى قدراته الذهنية، وإلى حركيته الروحية، وما يتابع من الدراسات. لا يتعلّق الأمر فحسب بتراكم للوقائع، بمعرفة من جنس كمي؛ فالعلوم الإنسانية، ومن وراء تحديدات الوقائع، تتقصى تحديد القيم. أمّا الهرمينوطيقا، بما هي كشف للدلالات، فتجتهد لاستظهار شكل الواقع الشخصي وتضاريسه، مثلما يعبّر عن نفسه من خلال مختلف رؤى العالم وتحوّلاته.

إنّ الأركيولوجي في موقع دلفي، العارف بكلّ ما يمكن معرفته بخصوص هذا المكان المتميز في الديانة الهلينية، يعترف بعجزه عن إعادة بناء الموقف الذهني والروحي لإغريقي من العصر [218] الكلاسيكي في هذا المشهد عينه. إنّ التفكيك الأول لسَنَن الكتابات والمعالم، المعمول بإتقان، غير

(1) المرجع نفسه، § 718، ص467.

كافٍ؛ فهو يهدر كشف المعنى، الدلالة التي من درجة ثانية، تلك التي لا تكتمل الذاكرة الثقافية دونها؛ إذ نجد أنفسنا بمحضر جسد لا حراك فيه. وحينما بادر الشاب شيلنغ بإنشاء فلسفة طبيعيّة (Naturphilosophie) رومنطيقية، فإنّ الفن الجديد كان يتوجب عليه أن يكون «فيزياء عليا»، مباينة للفيزياء المعتادة، التي تكتفي بنقل الظواهر بنحو حرفيّ، مقتفيةً أثرها عن كثب. أمّا الفيزياء العليا، فإنه يتعيّن عليها أن تكون علماً من درجة عليا، شهوداً على المعنى الجملي للطبيعة. لقد كان نوفاليس يحلم بطبّ أعلى، لا يقف عند الممارسة التجريبية.

إنّ التأويلية الرومنطيقية، خلافاً لهذا الفنّ الذي يُدرَّسُ بهذا الاسم في كليات اللاهوت، تقدم نفسها بوصفها علماً ثانياً أو أولاً لشهود المعنى، معارضاً للمطابقة الحرفية للمستشرقين بالمعنى البسيط. فالفهم في هذه الحال لا يقف عند تفكيك النص؛ وإنما يزعم إيضاح تمام الدلالة. أمّا الأصل الاشتقاقي لكلمة (exégèse) فيشير إلى فكرة الاستخلاص والمعالجة، التي تمكن من استخراج محتوىً من محتوٍ مشبع به، على شاكلة العصير الموجود في الثمرة. وهذا الإجراء ليس مجرّد إجراء خارجي وموضوعي. في مقالة (exégèse) بخصوص كلمة «تفسير» من (**الموسوعة الكونية**)، تطرح إ. هادو السؤال الآتي: «هل من الممكن في أقصى الأحوال لرجل من ملة أخرى، أو حتى لغير المؤمن، أن يعمل على شرح الكتاب؟ هل من الممكن أن تصلح كلمة شرح للاستعمال حينئذٍ؟». إنّ الكتاب المقدس، وهو ميثاق الإيمان اليهودي المسيحي، لا يتيسر فهمه إلا لرجل مؤمن، أو لأحد بمقدوره أن يضطلع بالفكر بمقام الرجل المؤمن. ونحن إنما يبقى في نفوسنا شيء إزاء الصرح [الذي ينتمي إلى العصر] ما قبل الكولمبي، وقد أعيد ترميمه في فخامته، بما في ذلك الصور التزيينية والنقوش. فالتوجيهات الأنطولوجية، والدلالات الدينية، التي كانت تُستلهم منها طرائق التعامل مع هذه العمارة المذهلة ليست في مستطاعنا. كذلك الأمر حينما ينتابنا الحرج أمام هيكل عظمي؛ فإنّ عظامه، وهي بقايا لحضور،

ليست إلا تشويهاً للواقع الإنساني التي هي عمادٌ لها. من هنا جاء الشعور بالنقص الإبستيمولوجي، أو الأكسيولوجي بالأحرى، أمام بانوراما ثقافية تحتفل بماضٍ غريب عن ذاكرتنا.

إنّ ادّعاء «الانبعاث الكامل» للمعنى ليس إلا وهماً؛ فالتفاوت الزماني لا يمكن استدراكه. فإن حقّ أنه حينما يحين يوم الحساب تنبعث عظام الموتى حيّة في وادي يهوشافاط، سيكون المؤرخ مخطئاً إن تخيل أنّ صوته المتردد يمتلك القوة المدهشة لقارعة نهاية الأزمنة. إنّ القصد التأريخي، تحت لواء العودة إلى الماضي، يحاول أن يحقّق تطابق الحاضر مع الماضي. غير أنّ هذا التطابق ليس إلا إيهاماً؛ فإن «البعث»، في أفضل الأحوال، هو إعادة تركيب على نمط التدريب المسرحي. وحينما زعم ميشلي أنه يعيد إحياء الثّورة الفرنسية، حاول أن يتجسد في صورة شاهد على الحدث. أمّا بوركهارد فقد صوّر نفسه وهو يتقمص شخصية إنسانيٍّ من القرن الخامس عشر [Quattrocento]؛ ولكنّها ليست إلا لعبة، من أجل أنه لا يقدر أن ينزع كساء شخصيته كبرجوازي من بازل، [219] وأستاذ جامعي. من الأشخاص من يصوّر نفسه، عن حسن نيّة، وهو يجسد دور «آبائنا الغاليين»، «جنود السنة II»، أو «الأبطال الصناديد للكومونة». إن هم إلا أشباه ممثلين في حفل تنكّري.

وقد استعاد «التاريخ الجديد» لنفسه برنامج البعث الكامل، بنجاح هو مدين كثيراً إلى دعاية مختلف وسائل الإعلام. فالأمر يتعلّق بجعلنا نرى ونشعر بالماضي على طريقة المجلات أو الوثائقيات التلفزية. إنّ الفيلم، الذي يقع تصويره بوسائل كبرى، يظهر معركة هاتنغس، تمّ إخراجها بإنتاج مشترك فرنسي إيطالي على الهضاب المولدافية الفالاشية بمفارز قوية من الجيش الشعبي الروماني، ترتدي زياً بلاستيكيّاً، وتحمل أسلحة من المطاط مشروخة وليّنة. ولقد أمكن لبأس الفرق [العسكرية] ولمهارة المخرجين أن تعرض علينا المشهد «كما لو كنا هناك»؛ بل أفضل بكثير مما لو «كنا هناك»،

ذلك أنّ المقاتل في معركة فعلية ليس له الفراغ، ولا الوجدان، ليكون في موضع المشاهد. إنّ لوحات المعارك الكلاسيكية كانت قد أنجزت بعد الحدث بوساطة فنان الملك، الذي لم يكن ليحضر المعركة، وقد أظهرها من منظور لم يَرَه أيّ أحد.

يقدم لنا «المؤرخون الجدد» كرنفال المجانين في كوكيرون، طاعون فلورنسا، أو أثينا، قضية ساحرات سالم، أو سان-مارتن-دي-سانيو، في إعادة تشكيل بانورامية بناءً على وثائق من ذلك العصر ومن سجلات الخورنيّة، مع المؤثرات الخاصة كافةً، التي توفّرها تقنيات السينماتوغرافي ومجلات الإثارة؛ مع معالجة المجموع بمفاهيم وتوابل فرويدية ماركسية. أمّا القارئ، الذي ملكته الغصة، وانقلب حاله، فيتراجع أمام فتنة هذه الحقيقة، التي تفرض عليه إقناع الكاميرات عالية الجودة. فلا أحد سيذهب للتثبت؛ وأكثر الآثار قد محيت، ثمّ بعد ذلك ما الفائدة من الأمر أصلاً؟ فالناس جميعاً يعلمون حقّ العلم أنّ معركة هاتينغس لم تقع في مولدافيا، ولا واترلو في أوكرانيا. ففنّ التاريخ على طريقة **باري-ماتش** أو ديزنيلاند، يجعلنا نقضي دوماً أوقاتاً ممتعةً. فإن لم يكن الأمر حقّاً، فقد كان محكيّاً. وفي نهاية الأمر، الزمان الضائع لا يهم، فهو لن يرجع أبداً. في شيشان إتزا، في منطقة اليوكاتان [في أمريكا الوسطى]، تمّ تركيب مشاهد بالصّوت والإضاءة في واحد من أفخم مواقع المايا. كانت الألوان في الليل رائعة، تصحبها موسيقا غريبة مؤلفة للغرض؛ أما النص فكان عبثاً صرفاً، تقطعه قصائد غزلية لفتيات طائشات من الأمريكيين اللاتين. وقد كان جمهور السياح مفتوناً بهذا «البعث الكامل» للماضي المفقود.

يدور الأمر ها هنا بحجّة التاريخ، على اغتصابٍ للمعنى وللمشاعر موازٍ للظلامية التاريخية للتعليم السائد. بقدر ما تقلّ كفاءة الجمهور، بقدر استمتاعه بمقاطع من الشهامة بفنيات الألوان والتصوير، التي تعرض عليه. بعد تسعمئة عام من **(أنشودة رولان)** لا تزال سوق الخرافات الملحمية نافقة.

إنّ مُسلّمة «البعث الكامل»، بغض النظر عن كلّ سوء نية، تبقى واحدةً من مفترضات البحث التاريخي. هبْ مؤرخاً لشارلماني (أقول شارلماني حتى لا أثير حفيظة أحد، لأنّه لا [220] يبدو دارجاً في أيامنا)، ستجد أنّه يحاول إعادة تركيب المسار السياسي لشخصيته. ما كانت مقاصد شارلماني في وقتٍ بعينه، في ظروف بعينها؟ يتعلّق الأمر بالقيام مقام الإمبراطور، وبإعادة تركيب وفيّة لحالة فكره، وتقديره للحظة التاريخية، وما نتج عنه من مشروعات. إنّ السؤال الذي يطرح إن كان شارلماني نفسه قد كان في مكان شارلماني، إن كان يعلم ما يريد، وما يفعل.

يسعى المؤرخ إلى قراءة شارلماني بنحو شفاف عبر المعطيات التي تخصّه. ولكن هل كان شارلماني شفافاً لشارلماني؟ ألم يكن في غفلة عن نفسه وعن غيره؟ إنّ المؤرخ، الذي يفكّ ويعيد ربط شارلماني، «يفكك» ويركب شخصيته، يوحي إلى اللاهوتي البارع الذي يتولّى، في الدرس الذي يقدّمه في التثليث، تحليل الشخصيات الإلهية الثلاثة كلٌّ على حدة، ثم يجمعها في تركيب حسن الترتيب حيث يشتغل المجموع بفضل السمات المخصوصة للأطراف الثلاثة، مثل حركة ميقاتيّة معدلة تعديلاً تامّاً. فاللاهوتي يعلّل هذه الآلية بإحكام يجعلنا نعتقد أنّه هو الذي اخترعه. سوى أنّ التثليث من أسرار العقيدة. بين المعقولية الاستدلالية والسر، ينبغي أن نختار؛ أو أن يستولي علينا الشك؛ فإنه هاهنا يلزم أن يكون ثمّة خدعة مّا. لقد كان أحد العارفين بالعصر الوسيط يقول إنه حينما نحلّل دوافع الشخصيات التاريخية، في حال هذا القرار المهم أو ذاك من الذي يكون مفاجئاً إلى حدّ مّا، فإننا ننسى عاملاً على درجة كبيرة من البساطة: الحماقة، وهي واحدة من القوى المحركة للتاريخ، ولكنّها واحدة من التي يصعب إدراجها في حسابات المعقولية. إنّ الشّخصيّة التّاريخيّة تحتفظ بما لها من رصيد من الدّلالات التي لا تُردّ. أمّا المؤرخ فيعمل على إعادة تأليف السياق الذهني لشارلماني؛ إلا أنّ إعادة التأليف هذه، انطلاقاً من السياق الذهني

للمؤرخ، تُحدث نقلةً للمعنى، لا شيء يدلّ على أنّها لا تفضي إلى تشويه ما يتعيّن عليها تبليغه. إنّ الحوار بين كيانين فرديين يزيد من شحن الحوار بين عصرين، الأمر الذي يؤدّي إلى تبعيد المسافة النفسية والتاريخية-الثقافية للمتحاورين. فالضبابية هي القاعدة. والعائق ليس من جنس تجريبي، حتى يمكن اجتيازه بإضافة تحقيقات موالية. إنما هو ميتافيزيقي بنحوٍ خاص؛ فالبحث عن المعنى يصطدم، في نهاية المطاف، بتكذيب يمنعه من التطابق مع موضوع بحثه.

هذا التكذيب معطوف على التحليل؛ ونحن نجده، على شاكلة رصيد أنطولوجي، من جانب الموضوع، ومن جانب الذات سواءٌ بسواءٍ. فنزوات الذات والموضوع في عمل المعرفة إنما تستبقي طَعْماً من عدم الاكتمال. إنّ اعترافات ميشلي تبيّن هذا النقصان الوجودي الذي يفسد المعرفة التاريخية، من حيث هي تعرّفات للإنسان في الإنسانية. ففاتحة 1869 لكتاب **(تاريخ فرنسا)** تتحدث عن استكمال المشروع الكبير. «حياتي وضعتها في هذا الكتاب، لقد انقضت فيه. ولقد كان حدثي الوحيد. ولكنّ هذه المطابقة بين الكتاب وبين المؤلف ألا تنطوي على خطر؟ أليس الأثر مصطبغاً بالمشاعر، بالزمان، بمن عمله؟ ذلك ما نراه دوماً. ليس ثمّة من رسم، [221] مهما بلغ من الجودة، ومن المناسبة للأنموذج، إلا وقد وضع فيه الفنان شيئاً منه»(1).

ولما كان التاريخ فاعلاً في المؤرخ، صار موسوماً بنسبية أنتربولوجية. يقول ميشلي: «فإن كان في الأمر نقيصة، يجب أن نعترف بأنّها تسدي إلينا خدمة [جليلة]. إنّ المؤرخ الذي يفتقر إليها، ذلك الذي يعمل على محو ذاته عند الكتابة، على ألا يكون، على أن يتّبع من خلف أثر الأخبار المعاصرة (مثلما فعل بارانت بخصوص فرواسار)، ليس مؤرخاً بأيّ وجه. فمن أجل أن ندرك ماهية «القرن الرابع عشر العظيم والمظلم والرهيب (...) يتوجّب علينا

(1) Préface de 1869 à l'Histoire de France, à la suite de l'Introductionà l'Histoire de France, A. Colin, 1952, p. 169.

استنفار قوانا كافةً في التحليل والتحصيل، تلزم آلة كبرى لكشف الأسرار، التي لا قبل لهذا الراوي بها. أيّ آلة، وأيّ وسيلة؟ إنها الشخصية الحديثة، بما بلغت من القوة، وبما استكبرت».

قد يعجب المرء من كون فهم القرن الرابع عشر وأصالته قد توجب عليه أن ينتظر تعديل «آلة كبرى» تكشف الأسرار. لا شك في أنّ القرن الرابع عشر لم يكن ليُفهم من تلقاء نفسه، وأنّ القرون التالية ليس بمقدورها أن ترد إليه صورته؛ ففي القرن التاسع عشر، سيكون ميشلي هو الوحيد الذي عثر، بفضل عبقريته، على معنى العصر الذي لم يدركه بارانت الرجل الشريف. وإن تأملاته، حتى بما لها من لامعقولية، هي واحدة من المقاربات الفرنسية النادرة للتأويلية الرومنطيقية. لميشلي حدوس صائبة فيما يتعلّق بتكوين الحقيقة في العلوم الإنسانية: «بالنفاذ إلى الموضوع أكثر فأكثر، نحبه، وحينها ننظر باهتمام متزايد. أمّا القلب، وقد فعلت فيه النظرة الثانية، فهو يرى ألف شيء غير منظور في اعتبار عامة الناس ممّن لا يشغلهم الأمر. أمّا التاريخ، والمؤرخ فيختلطان في هذه النظرة. أَفي ذلك خير، أم شرّ؟ هاهنا يحدث شيء لم يقع وصفه أبداً، وهو الذي يتعيّن علينا كشفه: ذلك أنّ التاريخ، مع تقدّم الزمان، يصنع المؤرخ أكثر مما هو مصنوع منه. لقد صنعني كتابي. (...) وإذا كنّا نتشابه، فذلك أحسن. إنّ التقاسيم التي حفظها عني هي، في أكثرها، من تلك التي أدين بها إليه، تلك التي أخذتها عنه»[1].

هذه الأسطر الفاضحة من شأنها أن تقلب مبادئ العلم التاريخي الوضعي، تلك التي يكون بحسبها التحقيق التاريخي ملتزماً بالتمرس بفضيلة الموضوعية، من أجل بسط الماضي في حقيقته، بريئاً من كلّ تواتر للآراء الشخصية للمؤرخ. لقد انحاز ميشلي عن طيب خاطر إلى منظومة التوافق بين الذات وبين موضوع البحث. هذه التوليفات بين الأثر والمؤلف تأتي ثلاث صفحات بعد مبدأ «بعث الحياة الكاملة (...) في أعضائها الباطنة والعميقة».

---

(1) Michelet, Préface citée, pp. 169-170.

أما ذكر الماضي فيبدو أنّه يفرض نفسه بنفسه؛ إذ يمحى المؤرخ إزاء موضوعه، الذي يتولّى إعادة تركيبه مثلما يعيد الأركيولوجي ترميم صرح قديم انطلاقاً من أطلاله. إلا أنّ الإحالة على «الحياة الكاملة» يستلزم مبدأ للمعقولية مشتركاً بين المؤلف والأثر؛ وحدها الحياة تقدر أن تعرف الحياة، وإنّ حركية هذا الفهم التشاعري هي التي تعقد الحلف بين الكاتب وبين كتابه، ضمن حركة شاملة لفلسفة في الثقافة شبيهة، في مشروعها، بفلسفة الطبيعة الرومنطيقية (Naturphilosophie).

[222] لقد أُلقِيَ بميشلي في غياهب الظلمات من قبل المؤرخين الوضعيين: بعد عقاب مطول، أُعِيد إليه الاعتبار فقط من طرف لوسيان فافر[1]. بعد أن حوكم بتهمة الشعر، تمّت إعادة اكتشافه بوصفه شيخاً للتاريخ الحديث. غير أنّه كان يتوجّب انتظار المذهب العلمي، والبرهنة التجريبية على عدم كفاية المذاهب التي كانت تدّعي العثور على حقيقة الظواهر البشرية في صيغ مرقومة، في إحصاءات محصول الحبوب، أو في تحليل علاقات الإنتاج. إنّ خرافة التاريخ الكمي إنما هي محدودة بذاتها. فالواقع البشري يتجلّى بحسب النظام الكيفي للدوافع والتقديرات، لاختيارات الأفراد وقراراتهم. إن التاريخ الكمي بإمكانه تحليل الوجود البشري بحسب المقادير المرقومة للماء، والكربون، والفوسفور، والحديد، والكبريت، وغير ذلك، والتي تشكّل نظامه العضوي. مثل هذا التحليل هو تحليل لجثة، لا لإنسان فعلي. فالمعادلة الكيميائية لجثة شارلماني لا تفيدنا في شيء بخصوص العمل السياسي والثقافي لإمبراطور الغرب. إنّ الاختزالات المادية تذكر بأعمال المعاقل النازية حيث يُقال إنّه كان يتمّ صنع الصابون من رفات المرحلين.

إنّ اعتراف ميشلي يذكّر بنظيره لدى ليوبولد رانكه، أحد شيوخ علم التاريخ الألماني. فالرجلان متعاصران؛ إذ عاش رانكه بين 1795 و1886،

(1) لقد كان ميشلي مدركاً للطابع المغامر لمشروعه: «لم يخطر ذلك في بال أي رجل حكيم. لحسن الحظّ، أني لم أكن كذلك». (المقدمة المذكورة، ص166).

أمّا ميشلي فبين 1798 و1874، يتميز ميشلي بمزاج ثوري، في حين أنّ رانكه محافظ وليبرالي؛ يحركهما الروح الخلاق نفسه، شغفٌ بشهود المعنى. لقد أكد المؤرخ الألماني المقتضى الأول للموضوعية: «إنني أتمنى الاختفاء التام لكياني، وأن أترك الكلمة للأشياء فحسب (nur die Dinge reden zu lassen)، أن أترك القوى الهائلة تظهر، تلك التي، على مرّ القرون، تنبثق جمعاً، وتشتد بالتآزر، ثمّ يقف بعضها تلقاء بعض ويتنازع...»[1]. يقف المؤرخ موقف الشاهد، بالأسلوب الكلاسيكي للموضوعية؛ فالملاحظ النزيه يعطل شخصيته هو بمقتضى «البعث الكامل». من ها هنا جاءت عبارة رانكه، التي مفادها أنّ وظيفة المؤرخ هي أن يُمحى أمام الحدث: «إنه يعتزم فقط أن يبيّن كيف حدث هذا فعلاً (er will bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen)».

هذه الصيغة المعبرة عن النزعة الموضوعية الساذجة تقع في سياق خصومة مع هيغل ومدرسته، والذي يرى أنّ «تاريخ العالم هو حساب العالم (Weltgeschichte ist Weltgericht)». أمّا المؤرخ فهو الهيئة العمومية، التي تنطق بحكم الله على صيرورة الأحداث. يرفض رانكه لاهوت التاريخ هذا، هذا القضاء الذي يطالب به من أصابه جنون العظمة، الذي يظنّ أنه يخرج عن مرتبة [الناس]، وينطق من أعلى مرصد للأبدية. إنّ القصد هو دعوة المهووسين الهيغليين إلى التواضع؛ فالأسطر، التي تسبق العبارة المقصودة، يتعيّن قراءتها «لقد أُنيط بعهدة المؤرخ مهمّة الحكم على الماضي، وتثقيف معاصريه خدمةً للسنين [223] القادمة. وإنّ هذه المقالة لا تزعم الاضطلاع بتلك المهمات: إنّما غرضها، فقط، بيان كيف حدثت الأشياء بالضبط...»[2]. فالأمر لا يتعلّق، إذاً، بشهادة تعترف بالموضوعية الجذرية للمعرفة التاريخية؛ وإنّما هو تحذير من مخاطر عقلانية مغالية، يخيل إليها

(1) L. von Ranke, Englische Geschichte, II, 5, Einleitung; Werke, Leipzig, 1867, sqq., Bd. XV, p. 103.

(2) Werke, Bd. XXIII, Vorwort, p. VII.

أنّها قادرة على فضح سرّ التاريخ. أمّا معنى الحدث التاريخي فهو محايث للحدث؛ فالمؤرخ يتعيّن عليه ملاحظة الماضي عن كثب أكثر فأكثر، دون أن يتّخذ منه موقف التراجع الإبستمولوجي، الذي وقفه الهيغليون، والذي يشوّه الدلالات بفضل رمز عقلي، هو رؤية خالصة للروح.

يعتمد رانكه، مثل ميشلي، المبادلة بين ذات المعرفة وموضوعها. فالرسام يرسم نفسه حين يرسم لوحة لغيره، كما قال المؤرخ الفرنسي. أمّا الشاب رانكه، فقد أكد لزوم استنقاذ الفرد لمعنى الوجود الذي له، «وفضلاً عن ذلك، أن يحتوي في نفسه أشكال الوجود المتنوّعة والمتقابلة، أن يضطلع بها، وأن يشارك كلّ حياة (jedes Leben mitzuleben)». حينما كان على مشارف العشرين من عمره، اجتمع عند الطالب الحب والمعرفة. «ففي المعرفة، تتعاهد الأشياء معنا؛ أمّا في الحب فنتعاهد نحن معها. غير أنّنا لا نعرف، ولا نحب في الأشياء إلا ما هو منا، أعني أنفسنا في الأشياء. وما لا يكون له مثقال ذرّة فينا، ما لا يتخذ منا مظاهر غريبة وخارجيّة، ليس له أيّ وجود عندنا إطلاقاً. كلّ معرفة جديدة في إشراقها، كلّ استفاقة للحب تكتسب معنى اللقاء بالنفس بعد طول غياب. ونحن بكامل الاندهاش نتعرّف إلى كائن مألوف تحت غطاء غريب؛ كما لو كنّا سلفاً نعرف من قبلُ هذه الحقيقة، نرى ونحب هذا الوجه البشري...»[1].

إنّ رانكه هاهنا يعقد الصلة بفلسفة الهوية، التي عرضها شيلنغ. «ما دمت متماهياً مع الطبيعة، فإنّي أفهمها كما أفهم حياتي سواء بسواء؛ إنّي أفهم كيف أنّ هذه الحياة العامة للطبيعة تتجلّى من خلال الأشكال الأكثر تنوعاً (...)؛ ولكن ما إن أنفصل عن الطبيعة (...)، فإني لن أجد نفسي إلا قريباً من موضوع ميّت؛ إذ ينقطع فهم إمكان الحياة خارج نفسي...»[2]. إنّ نظرية الفهم

(1) Leopold von Ranke, Tagebücher, § 125 (1814), hrgg. W.F. Fuchs, Aus Werk und Nachlass, Bd. I, München und Wien, 1964, p. 138.

(2) Schelling, Idées pour une philosophie de la nature (1797), tr. S. Jankelevitch, in Schelling, Essais, Aubier, 1956, p. 79.

يمكن تطبيقها على ميدان الطبيعة، وعلى ميدان الثقافة أيضاً. فالتناسب البشري عينه يفرض نفسه على جملة المعرفة؛ فمعرفة الذات ومعرفة العالم يلزم أحدها عن الآخر بالضرورة.

إنّ التناقض الظاهري بين المواقف يجد حلاً له في البانوراما الإجمالية للأنتربوكوسمولوجيا، التي تتولّى كلّ إثباتٍ جزئي. كتب رانكه لشقيقه، سنة 1873: «إنّ دور المؤرخ هو أن يفهم، وأن يعلم فهم دلالة كلّ عصر في حدّ ذاته؛ وإنّه من الواجب عليه أن يستحضر، بكلّ تجرّد، [224] الموضوع نفسه، ولا شيء أكثر من ذلك»[1]. غير أنّ موضوعيّة الموضوع، بهذا التقدير، إنّما يتراءى، من خلالها، ما وراء البداهة الأولى، موضوع الموضوع، الذي يتّجه نحوه قصد المؤرخ، نظرة ثانية أو أولى، تنتقل من البداهة الفعلية نحو البداهة الأخروية لحقيقة أخرى. لطالما حلمت، لطالما تمنّيت، مرة أخرى، أن أقترب من العالم أكثر بهذا التعطش لمنبع الحياة الفاعل وراء الظاهر - ذهن، حب، نفس. هنالك حيث ينفجر معين يهب المخلوقات الحياة والوجود والشكل والعمق، حيث التقريظ والتثريب، حيث المفاهيم العامّة تمحى أمام الحقيقة المثالية لوجود أصلي متّحد بالله جمعاً...»[2].

إنّ منبع المعنى، في الوقت نفسه، باطني وخارجي بالنسبة إلينا. تذكّر غنائية رانكه مثيلتها عند ميشلي، الباحث، أيضاً، عن تجاوز الذات، الذي يسمح للحياة الفردية، للفكر الشخصي أن يرمي بجذوره في هذا المطلق الذي لا يتيسر الإقبال عليه، بموضوع وذات لشوق لا ينتهي، أصل المعنى، الذي يندّ عن المعنى. يتراجع الفهم، ويقف حيث على عتبة السرّ؛ «إنّ المحصلة النهائية هي اتحادٌ بالشعور، واتحاد بالعلم ضمن الكلّ (Mitgefühl,

(1) رانكه، رسالة إلى شقيقه 25 أيار/مايو 1873؛ ذكرها:
K.O. Apel, Das Verstehen, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. I, Bonn, Bouvier, 1955, p. 171.

(2) Ranke, Werke, Bd. 53-54, p. 168, dans Apel, op. cit., p. 172.

(Mit wissenschaft des Alls)»[1]. إنّ ذروة الفردانية في عنفوانها الأقصى يوافق نسيان الفردانية. «فالغبطة الحقيقيّة هي أن ينسى المرء نفسه، أن يهب نفسه، أن يقبل على وعي أفضل بنفسه في شيء أعظم»[2]. كذلك حال ميشلي، الذي أقبل على نفسه في **(تاريخ فرنسا)**، أو الذي اكتشف في الثورة الفرنسية صيغة متماسكة لفكره الخاص. وقد كان رانكه، في خضمّ عمله، يشعر بإيقاعات التاريخ الكوني. «إنّا نحيا في الكلّ أكثر ممّا نحيا في حدود الحياة الشّخصيّة»[3].

تذكّر هذه العبارات بالجدل الرومنطيقي بخصوص المذهب الحلولي[4]. ولكنّ المفهوم، الذي بقي أسير خصومات بالية، يضيف من الغموض أكثر من الوضوح. فرانكه وميشلي لا يؤلهان التاريخ؛ بل يدركان عبر التاريخ ظلالاً لسر إلهيّ، آيات للتأويل، رموز مقدسة. إنّ الله ليس في التاريخ، والتاريخ ليس الله. فالله خارج التّاريخ، أولاً وآخراً. أمّا صيرورة التاريخ فتعرض أشكالاً غامضة [مِنْ خِلَالِ زُجاجٍ قَاتِمٍ فَنَراهَا بِغُمُوضٍ][5] (per speculum in aenigmate)، حيث يمكن لبعض هذه الظلال أن تُستقرأ بخصوص هذا [الذي هو] «فوق-الموجود اللا-وجود» (sur-étant non-être) الذي، على حد قول المعلم إيكهارت، يحدّد بالنسبة إلينا ماهيّة الله. فالتاريخ يعرض البعد الزماني للخلق. ذلك أنّه بين الخلق والخالق ثمة تفاوتٌ على قدر عدم التناسب الذي يفصل بين المتناهي واللامتناهي. أمّا ميدان المؤرخ،

---

(1) Werke, Bd. 53, p. 596.

(2) Bd. 54-53, p. 261.

(3) Ibid.

(4) Cf. Gusdorf, Du néant à l'être dans le savoir romantique, Payot, 1983, pp. 176-208; sur Michelet, pp. 205-206.

(5) اقتباس من العهد الجديد؛ الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس، 13، الآية 12، ونصها: «ونحنُ الآنَ نَنْظُرُ إلَى الأُمُورِ مِنْ خِلَالِ زُجاجٍ قَاتِمٍ فَنَراهَا بِغُمُوضٍ». (Videmus nunc per speculum et in aenigmate).

فهو متحيّز بالمتناهي، الأمر الذي لا يمنع المؤرخ أن يحفظ في نفسه معنى دينيّاً عميقاً، ما دامت «الشعوب هي أفكار الله»، التي [225] يشكّل مجموعها خطاب التاريخ الكوني، الذي لا قبل لنا به. «فالله يسكن، وهو يحيا، ويعرّف بذاته في جملة التاريخ. كلّ فعل يشهد له، كلّ آنٍ ينبئ باسمه، ولاسيما، في اعتقادي، الانتظام الجملي للتاريخ. إنّه حاضر حضور رمز مقدس»[1].



(1) رسالة إلى هاينريش رانكه، نهاية آذار/مارس 1820؛ ضمن:
Romantische Wissenschaft, hgg. W. Bietak, Darmstadt 1966, p. 207.

الفصل الثالث

التّأويل، الفهم

إنّ الإبستمولوجيا السالبة، وقبل أن تكون عجزاً عن الإدراك، تومئ إلى هاجس الإله الغائب، الحاضر بغيابه، الأمر الذي يتطلّب يقظة شديدة. فإنه يتعيّن أن يكون المرء مستعداً لاستقبال العلامات الآتية من منبع المعنى، حتى وإن كنّا نعلم من قبلُ أنها لن تستوفي المعنى، وإنما تبسطه على شاكلة رموز وأمثال لا تنفك تتجدد. فالإبستمولوجيا السالبة، وضدّاً للشرائط المتعالية التي ترزح تحت نيرها، هي بمنأى عن إغراءات الإسكاتولوجيا. فالمغامرة التأملية محظورة، والبحث يجب حصره في المجال البشري بنحو خاص. أمّا العلوم الإنسانية فليس لها أن تنمو إلا متى ضمنت استقلالها، ومتى تيقّنت أنّ مجال استقصائها يحتمي بنفسه من تردّدات التعالي. هذه العلوم، تحت حكم الفكر السالب، هي حقاً علوم إنسان، معرفة للإنسان بالإنسان، مبتدأ ومنتهى لمعرفة سلطانها لا يحتكم إلى تصديقات خارجية. ولعلّ اللاهوت نفسه يغنم من ذلك، فلا يكون قول الله عن الله، وإنّما قول الإنسان عن الله، في أفق إنسانيته. بذلك يصير اللاهوت علماً إنسانيّاً.

لقد أسهمت معاني **الوحي** و**التنزيل** كثيراً في حماية الوثيقة الكتابية من فضول العلماء. أمّا وقد رفعت هذه التحريمات، فقد صار بالإمكان أن نقبل على بداهة النص، حيث سينقلب الحال، في نهاية القرن الثامن عشر. أمّا الفكرة، التي مفادها أن أغراض التنزيل والوحي ليست إضافات، وقعت

زيادتها بأخرة إلى نص حُمّلت عليه، فقد ثبتت شيئاً فشيئاً. فالتقديس ليس من عمل القارئ وحده؛ بل هو حاضر في روح المؤلف، ومتضمَّنٌ في النص عينه. إنه لا يمكن لنا اجتنابه، وإن نحن فعلنا ذلك، فسنحكم على أنفسنا سلفاً بعدم الفهم. لقد خاطب الله موسى من جبل سيناء؛ وبلّغ تعاليمه لنوح. أما عيسى فقد بشر الشعب اليهودي بتجديد الإيمان القديم، باسم إله إسرائيل، وهكذا دواليك. إنّ الوثيقة الكتابية لا يمكن أن تُتأوّل التأويل الصحيح إلا متى قبلنا، وإن بشكل مؤقت، هذه المعطيات التي هي من شأن الإيمان.

[227] إنّ الذي يظنّ أن موسى، ونوحاً، وعيسى، وسائر الفاعلين في تاريخ الخلاص، هم من المهووسين، ومن المتنبّئين، سيكون أفضل له أن يغلق الكتاب المكتوب اعتماداً على افتراض صحة التنزيل الإلهي. فإن أنكرنا صدق هذا التنزيل، وقعنا في إشكال لا حلّ له: كيف كان بإمكان نصّ هو من قبيل الاختلال العقلي، أو كذلك من التحريف المقصود، أن يقلب تاريخ أوربا، وأن يفضي إلى واحدة من التقاليد الروحية الكبرى للغرب؟ سؤال محيّر ذلك الذي يُطرح على منكري «التعصب» في عصر الأنوار. فأن نرفض أن تكون للوثيقة الكتابية دلالة عميقة، وسلطان جوهري، يعني أن نرى أنّ الإنسانية اليهودية المسيحية، خلال آلاف من السنين، قد وقعت في حبائل كذابين جهلة. إنّ العصر الوسيط وثقافته المسيحية في المجالات كلها، والكاتدرائيات، والخلاصات اللاهوتية، والحروب الصليبية، والنزاعات الدينية، وموسيقا باخ، وبعثة كريستوف كولمب، وعمل دوستويفسكي، وغير ذلك، ليست غير محصلات مهلوسة لجنون شامل. وكما أنّ نقد التنزيل يتعيّن أن يتصل، بكلّ إنصاف، بالتنزيلات الأخرى كلّها، لمحمد، ولبوذا، وغيرها، فإنّ الفضح الشامل يستنقص من شأن جملة آثار العبقرية البشرية، كما لو أنّها من تخاريف المجانين.

إنّ تقدير التاريخية البشرية حقّ قدرها يضطرنا إلى أن نأخذ الوثيقة الكتابية مأخذ الجد. وهب أننا لا نقبل كلّ ما تتحدّث عنه، وكما يتحدّث

عنه، وهب أننا لا نقبل أن يكون الأمر يتعلّق بتنزيل مباشر من لدن الله؛ إذ ينطق بحروف النصّ ذاتها، فإنّ معنى التنزيل يتعيّن أخذه بوصفه تكشيفاً عن سلطان، وعن صدق يخصّ الكائنات البشرية. فالتفسير الكتابي لم يعد هو البيان الوحيد عن المعنى الخام، لفظة بلفظة وجملة بجملة؛ إنّما هو استرجاع وتحقيق للمعنى البشري. ذلك أنّه يتعيّن، وراء ما قاله المؤلف في لغة عصره وثقافته، أن نتدارك ما أراد قوله؛ يجب أن نسعى لتحقيق التواصل بين السياق الذهني للمؤلف، والسياق الذهني للقارئ، على الرغم من المسافة الفاصلة بين العصور. يجب أن يمكّن توسّط المعنى من بلوغ تَعَاصُر مثاليّ قائم على تماثل الطبيعة البشرية عبر المكان والزمان. فمعنى الكتاب المقدّس لا ينتمي إلى الكتاب وحده؛ وإن كان المعنى قائماً في الكتاب فقط، فإنّ هذا الأخير لن يكون له أن يشغلنا تماماً كالكتب التيبَتيّة التي، باستثناء بعض العلماء المتخصصين، لا تخصّ أحداً في الغرب. معنى الكتاب موضوعٌ بيننا، ومنقولٌ عبر تجدّدات التاريخ، على هيئة صروح وأسفار، مأثورات من كلّ نوع، منقوشة في الذاكرة الجماعية، في الروزنامه والمعجم. إذا تمّ استئصال معنى الكتاب، وإلغاؤه من السياق الحاضر والماضي لحضارتنا، فإنّ البانوراما الثقافية ستجد نفسها فجأة، وقد عجّت بالثغرات، بمواضع مظلمة. لن يكون لنا أن نفهم المشهد المادي والفكري؛ لن يكون لنا أن نفهم أنفسنا.

إنّ أبلغ مثال على هذا التواتر المكين للتراث الكتابي في الثقافة الغربية هو المؤسسة الماسونية. ففي البلاد اللاتينية تقود الماسونية المعركة ضدّ الظلامية [228] الكهنوتية، واستغلال المسيحية لضمير المؤمنين، تحت غطاء الدين. غير أنّ التقليد الماسوني يصدر عن التنزيل الراجع إلى العهد القديم؛ إذ يدعي الرجوع إلى بناء هيكل القدس. لقد وقع تأسيس الماسونية الحديثة في إنجلترا بوساطة رعاة من الإصلاحيين، في روح من البروتستانتية المتحرّرة، تؤكّده **مواثيق** السلك القائمة إلى يومنا هذا. فاللغة والرمزية، والعبادات الماسونية ترجع باستمرار إلى الوحي اليهودي المسيحي؛ ولن

يبقى منها شيء يذكر إن فسخنا كلّ الإحالات، وكلّ الإشارات الكتابية، التي تنطوي عليها. إنّ نظرية حقوق الإنسان، التي تمّت صياغتها بوساطة منظري الحقّ الطبيعي من الكاثوليك والبروتستانت، وبوساطة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية، إنّما تنتسب إلى التطلّعات نفسها.

ثمّة تفاوتٌ بين الشرح، بالمعنى الحصري للفظ؛ أي تفسير ظاهر النص، وبين الهرمينوطيقا، فنّ الفهم الإجمالي، الذي يسائل لا موضوع البحث فحسب، بل الذات أيضاً، المسؤول الأول عن المعرفة. كان الفيلولوجي أوغست بوك قد عرف ميدانه بوصفه «معرفة لما هو معروف من قبلُ»[1]. هذه الحركة الثانية للمعرفة، التي ترتدّ إلى المرسِل، لتكشف فيه الأساس الأول للمعنى تعطي الإنسان ما للإنسان. فالكائن البشري هو مثوى المعقولية، التي تشعّ من حوله، مضيئة فضاءه الذهني. أمّا تأويل نصّ ما فمفاده استرجاع حضورية المعنى الذي له، وتنزيله في زمانه بالنظر إلى زماننا. هي عملية معقدة، تضطر المؤول إلى وعي بعض بنيات وجوده الفردي؛ وهي إذا وُوجهت ببداهات الماضي، تجد نفسها وثيقة الصلة ببداهات عصرها. إنّ تاريخية الحقّ لا تفعل فعلها في العصور فحسب، بل في الأفراد أيضاً. بذلك يتجاوز مذهب النسبية التاريخية نفسه ما دام بالإمكان أن نقيم حواراً، أعني توسطاً بين معنى الحق مثلما يثبت نفسه في عصور متباينة. هذا المقياس المشترك شأنه أن يحث على تبديل الصيغ الرائجة في هذا الحين أو ذاك، في اتجاه أصل مشترك، مثوى خيالي منه تصدر التسويغات كافةً.

إنّ الرومنطيقية تنقل إشكالية المكان الخارجي إلى المكان الداخلي، بحسب انقلاب الأولويات التي تخصّ المعرفة. فمجال الخارج هو مجال التفسير بالمأثور، التفسير التاريخي والنقدي، الذي تتواصل أعماله بمنأى عن

(1) Erkenntnis des Erkannten; August Boeckh (1785-1867), EncyklopÌdie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hrgg. V.E. Bratuschek, Leipzig, 1877.

ندوات الفيلولوجيا الدنيوية والمقدسة. أمّا فضاء الداخل فهو الفضاء الذي تجري فيه عملية الفهم، والذي يقتضي علم النفس أو بالمعنى الأوسع علم الإنسان. كيف، بأيّ قدر، وبأيّة شروط يمكن لنا أن نبلغ فهم شيء ما، أو أحد ما؟ لقد كان حلّ هذا المشكل، قبل اللحظة الرومنطيقية، موكولاً إلى عناية المنطق. وقد تكوّنت المدرسيّة على منوال شبكة هائلة أعدّت الطرق والوسائل [الضرورية] للحجاج على [229] الطريقة الأرسطية. فما إن يتمّ ضبط قواعد اللعبة، حتى يمكن ميثاق العمل من استكمال المواجهة بين وجهات النظر المتقابلة كأحسن ما يكون. ولقد تعرّض النظام للتشكيك من قبل تواترات السفسطة؛ ثم تبيّن أنّ المتمرس ذا الدربة كان قادراً على البرهنة على أيّ أمر، وعلى نقيضه، في احترام تام للقواعد الموضوعة.

أمّا وقد تلاشت المدرسية، فقد بسطت العقلانية، كبرى كانت أم صغرى، صيغاً جديدة للمعقولية، بالقياس إلى الإجراءات الرياضية. لقد كانت القواعد الجديدة لتوجيه الذهن تمكّن من ضبط قول حقيق، معروض على جهة النظام الهندسي، بصحّة بالغة في الإحكام مقنعة لكلّ ذهن مستنير. أمّا في حال الخلاف، فإنّه سيكون من الممكن تحديد موضع التباين، وحلّ الصعوبة باتفاق مشترك. إنّ الأمل الأعظم لعصر الأنوار إنما ينبني على التوسّع في هذا المنهج؛ إذ صار من الممكن بلوغ صياغة شكلية عامة، وأَكْسَمَةٍ لمجال المعرفة. إنّ **الموسوعة**، وقد اضطرّت إلى تنازلات للعقلانية التجريبية، لم تبلغ حقاً استكمال الشفافية التامة للمعقولية، ولكنّ الأمل باقٍ في بلوغ ذلك يوماً.

خارج الميادين، التي استوطنها العقل المجاهد والمنتصر أخيراً، كانت قد بقيت فضاءات استعصت على المعقولية الواضحة والبيّنة، وانقطعت عنها أصلاً. إنّ قرن الأنوار هو قرن النثر، هو قرنٌ نثريّ؛ حيث اختُصر الشعر في الحدّ الأدنى، ورُدّ، أحياناً، إلى العقل. في غياهب الظلمات تغذّت المطالب المكبوتة للحس، وللشعور، وأسباب القلب، التي لا تظهر شفافة للعقل. غير

أنّ المواصلات البشرية، من التوافق والخلاف، والحب، والعداوة، والبغضاء إنما تنمو غالباً في هذه المناطق، التي تفقد فيها بصيرة العقل زمام أمورها. وليس من اليسير أن تُسمِع صوت العقل لمن به صمم. فالعلاقات البشرية لا شأن لها بالعلاقات الحسابية أو الجبرية.

إنّ هذه العوائق المانعة لشفافية العلاقات البشرية لم تكن لتفلت عن حكمة الفقهاء القدامى. فغياب سيكولوجيا تفهمية لم يمنعهم من صياغة فنون وتقنيات للتبليغ على هيئة فنّ كان يشغل مكانة كبرى في البيداغوجيا منذ العصر القديم الكلاسيكي، حيث تمّ ضبطها من جانب أهل صناعة مرموقين. فالبلاغة، أو فنّ الإقناع، كانت تعرض نظرية في الانفعالات والأهواء البشرية، مع الوسائل التي تصلح لاستعمالها للتغلب بالرأي على مخاطب مستعدّ بمقادير متفاوتة استعداداً حسناً. أمّا قواعد الحجاج، فقد جرى تقنينها، بغية الاستعمال الخصوصي للمحامين، ولكن كذلك استجابة لحاجات الحياة المشتركة، حيث كلّ واحد يناط بعهدته الدفاع عن نازلته إزاء الآخر، وإزاء نفسه أحياناً. لم تكن البلاغة تعلم فنّ الحديث فحسب، قولاً وكتابةً؛ بل كانت توفر تجربة كبرى للواقع الإنساني؛ كانت تعرض سيكولوجيا عملية، في زمن لم تكن فيه السيكولوجيا قد وُجدت بعدُ، ملائمة للاستعمال الحسن للحياة. كان هدفها أن توفر للأجيال الشابة صناعة للتبليغ، قيمتها [230] لا يطالها التشكيك. إنّ إلغاء ثقافة التعبير هذه قد أحدثت لدى معاصرينا فقراً في العبارة، وضعفاً في الاندماج الاجتماعي من قِبَل العجز عن التبليغ.

أمّا البلاغة، في النظر، وفي العمل، فقد كانت قائمة باستكشاف مجال الدوافع، ومملكة القيم، حيث تختلط الأغراض العقلية بالأغراض اللاعقلية؛ الرضا والنكران، الإنكارات والميولات، الركون المتبادل، الانجذابات الاصطفائية، التعاطف والنّفور بحسب أمزجة الوقت، وتصاريف الحياة الشخصية، تؤلّف كلّها حياتنا الباطنية في حاضريتها المتجددة

باستمرار. إنّ الحوار بين الكائنات لا يتغذى من أحكام عقلية أو عاقلة، حيث يمكن للمواجهة بينها أن يتمّ التحكيم بينها بحسب المعايير التي تقرّ بها الأطراف الحاضرة، وبتوافق مشترك. ذلك أنّ فهم أحد ما، لا يتمثّل في تجميع الأحكام والأخبار، التي يبثّها إلى الحين الذي يصير فيه المجموع على هيئة كلٍّ متّسق. لا يكفي أن ننصت إلى ما قاله أحدٌ مّا حتى ندرك ما يريد قوله؛ ولعله من الأهمّ أن ندرك ما لم يقله، إمّا لأنه لا يشاء قوله، وإما لعجز فيه عن قوله، أو لأنه لا يدركه هو نفسه. بين المتحاورين، ما إن يخرج الرهان عن الأحاديث المبتذلة المعتادة، يكون الخلاف هو القاعدة، لا بتمويه صريح، ولكن لأن شفافية المعنى هي الاستثناء.

إنّ الموضع الخاص بالتأويلية الرومنطيقية هو الذي كانت تشغله إشكالية البلاغة التقليدية، أعني مسألة التبليغ بالمعنى التام للفظ. يثير هذا المشكل لدى معاصرينا نقل الخبر؛ فالمهم إنما هو محتوى البلاغ، ماديته، فالنقل صحيحٌ إذا لم يكن ثمّة ضياع للمعنى بين الباث والمتقبل، وقد تشكلا بتجهيزات فنية يمكن أن نعتدّ بها. أمّا إن ظهرت بعض النقائص، فالأمل قائم دوماً بأن يتمّ إصلاحها بتجويد مادي. وحين يتعلق الأمر بالفهم بين الأفراد، فإنّ منطوق البلاغ له أهميته؛ إذ من الضرورة بمكان ألا يكون الكلام قد حُرّف بفعل بعد المسافة، وألا تكون الرسالة قد وقع فكّ رمزها، أن يكون المخطوط بأحسن حال، لا شائبة فيه. ومع ذلك التأويل الحق شأنه لا سلسلة النقل، وإنما طرفا السلسلة، المخاطِب الأول ومخاطَبه، متقاربين كانا أم متباعدين لا ضير في ذلك، يتواجهان في الموضع عينه، أو يفصل بينهما ألف عام، أو عشرة آلاف كيلومتر. إنّ التماسك المادي للبلاغ شرط لازم، ولكنّه غير كافٍ للفهم. فتبليغ النصّ لا يضمن، بأيّ وجه، تبليغ المعنى. يحدث أن توجد أضرب كثيرة من النقائش محفوظة بحالة جيدة في ألسنة ليس لنا بها أيّ علم؛ فالنص محفوظٌ لا الدلالة. ولقد تحقّق شيء من التقدّم منذ تمّ تفكيك رمز النقيشة، حيث أفلح شمبوليون في تنقيل البلاغ المرسوم على

صخرة روزات إلى كتابتنا. غير أنّ النجاح الفني الباهر للمطابقة بين أنظمة مختلفة للكتابة لا يفضّ مشكل التأويل؛ فقد تمّ طرح الإشكال فحسب.

[231] إنّ التأويلية هي البحث في شروط إمكان الفهم، أياً كان المجال، محادثة بين أصدقاء، قراءة للكتاب المقدس، أو لرواية، تأويل نصّ قانوني، أو مسرحية أو قطعة موسيقية[1]. أمّا الافتراض الذي تقوم عليه هذه الدراسة فهو البداهة المباشرة لضياع المعنى، مهما كان الفرق ضئيلاً. أبسط مثال على ذلك: أنّ «نعم» أو «لا»، في وضعيّة بعينها، يصوغان بلاغاً لا غموض فيه، يمكن ترجمته بيسر إلى لغة من اللغات. ولكنّ دلالة هذا المقطع الصوتي المتواضع يمكن أن تجرّ إلى عواقب وخيمة؛ إذ يمكن أن يبلغ صداها الأفق كلّه، أن تقضي بالموت أو بالحياة؛ ويمكن أن يكون لها دلالة إشكالية، أن تؤدي إلى تخمينات لانهاية لها في سياق علاقة متبادلة حيث لا يهدأ بال أحد المتحاورين ليعرف ما «أراد الآخر» قوله. يمكن لنا أن نخاطر بحياتنا بكلمة. ففي داخل وضع عياني، كلّ كلمة هي فتحٌ على دلالات لا متناهية بالقوة.

إنّ هذا الحقل الدلالي المرسل هو أحد اكتشافات الرومنطيقية. فقد اعتمد عصر الأنوار، على إثر لوك، أولوية الفضاء الخارجي بالنظر إلى الفضاء الداخلي؛ فترتيب الأشياء يفرض قانونه على ترتيب الأفكار. والأشياء في العالم الفيزيائي مرصوف بعضها بجانب بعض، بحسب معايير الانضباط الهندسي في مجال الإدراك، كمجال متناهٍ. من ها هنا جاء إمكان بلوغ تصوّر مُضيِّق للمعنى، حيث لكلّ مفهوم، ولكلّ كلمة محلّ، كلّ وحدة دلالية لها

(1) إنّ كتاب بتّي: النظرية العامة في التأويل، هو دون شك ضمن قائمة ببليوغرافية عظمى، الوحيد الذي طرح السؤال في أوسع مدى له، طبعاً دون أن يجيب عنه مع ذلك.

Emilio Betti, Teoria generale della Interpretazione, Milano, Giuffré, 1955; trad. allemande Allgemeine Auslegingslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen, Mohr, 1967.

محلها. إنّ اللسانيات العامة موازية للنحو العام، بحسب الرسم نفسه لهندسة المعقولية.

أمّا الرومنطيقية، فتنكر الأولوية المفرطة، التي تحظى بها المعقولية الفيزيائية بالنظر إلى الحياة الشخصية، التي تحمل في طياتها بذور حقيقة لا رادّ لها. فبداهات الباطن متقدمة، وجوباً ووجوداً، على بداهات الخارج؛ وإنسانية الإنسان إنما تتشكل لدى التواشج بين الأشواق الحميمة وبين المعطيات المتأتية من الخارج. كذلك تكون لحظة الحلول هي منبع المعنى. إنّ قلب الأولويات يفضي إلى تحرير الدلالات الإنسانية بالنظر إلى الشرعية الفيزيائية لنظام الأشياء. أما وقد أفلت الوعي من ربقة هذا الأسر، فإنّه يكتسب حق المبادرة الذي يمكّنه من التخفيف من حقل المعقولية، من إجراء نقلات، وتحقيق تواصلات بين عناصر متباينة أو بعيدة جدّاً عن الفضاء الذهني. ساعتها لا يبقى المعنى أسير الأشياء، ولا الكلمات؛ ينفجر المعجم؛ ويستردّ الشعر الحرية التي فقدها. إنّ الرومنطيقية إنما هي نزعة سوريالية.

لم يكن الفهم ليطرح من المشكلات ما دمنا نثق بالكلمات والأفكار، ما دمنا نقبل وجود دلالة بالإمكان تحديدها، وحتى إن كانت هنالك معانٍ كثيرة، يبقى الأمل في العثور على أحسنها. إنّ تحرير المعنى، الذي بفضله [232] كلّ وحدة دلالية، ثريّة بممكنات لا حدّ لها، بإمكانها أن تحيل على سائر الوحدات، من شأنه أن يبدل الحال تبديلاً جذرياً. لم يعد الكون الذهني والروحي مجرّد تضعيف للعالم المادي في الفكر؛ فالشاعر استردّ حكمه، بوساطة الخيال الخلاق. وقد صار، أو استحال صاحب معجزات أورفيّاً، ساحراً، على معنى المثالية السحرية، التي نادى بها نوفاليس. أمّا القصيدة والرواية، فتتقاطعان مع الأفق الأخرويّ للأثر الجامع (Gesamtkunstwerk)، خلقٌ كونيٌّ من شأن خالقه الرومنطيقي، نوفاليس أو فيكتور هيغو، أن يحمل في نفسه شوقاً إليه لا يلين.

إنّ التأويلية الرومنطيقية إنما تُدرك بالنظر إلى هذا الوضع الأقصى. لا أنّ الناقد، والشارح، والمؤرخ يطمحون ليحققوا لأنفسهم نصيبهم من الأثر الجامع. وهم يعلمون، في أقلّ الأحوال، أنّ مجالهم الإبستمولوجي غير مقصور على الحدود الضيّقة لندوة الفيلولوجيا. فالحواجز تسقط؛ واستقصاء المعنى يتعيّن عليه أن يدور دورة العالم البشري. ذلك هو الكشف العظيم: فهو يجبر العالِمَ على أن يمدّ بصره أبعد من الأفق المحدود لتحصيله؛ ولكنّه اليقين الذي يصدع به أنّ الأمر إن هو إلا سعي لاينتهي. ذلك أنّ سرّ المعنى، الكلمة الأخيرة، ليست مكتوبة في مكان ما، في مخطوط، في قاموس، أو في تعليق؛ ليس ثمة كلمة أخيرة، كلّ كلمة تحيل على كلّ الكلمات، ومثلما أنّ معنى الكلمات يتجدّد من عصر إلى عصر، وجب التخلّي عن الأمل في حلّ غير الحلّ المؤقت. لا توجد نهاية لتاريخ الثقافة، من أجل أنّ نهاية التاريخ ستكون نهاية الثقافة، في الآن نفسه؛ أي نهاية العالم.

هذا الوضع الإبستمولوجي من شأنه أن ينزاح بأصل المعنى؛ فأساس الفهم لم يعد، كما كان منذ وقت قريب، في موضوع المعرفة؛ والمعنى لم يعد حاضراً في الموضوع، كأنّه كنز مخفيّ، أو كأنّه نواة حبّة اللوز. إنّ الذات إنما تتبدّى سيّدة على الدلالات، كأنّها ألعبان أو شاعر، قادر على إجراء تقليبات جوهرية من أجل إدراج الموضوع الماضي في الحقل الراهن للثقافة. ولئن قُدّر لهذا الإجراء ألا ينجح تماماً، فإنه على الأقل يشير إلى السبيل بأفضل تقريب ممكن. إنّ المفسر والمؤرخ هو صانع معجزات يبعث من بين الأموات معنى منسيّاً. ولذلك نجد الرومنطيقية، وقد أعادت الاعتبار لمقولة العجيب، وللمعجزة؛ فالمؤرخ، بدعوى التحصيل الواعي، يبعث الحياة في أحرف الوثائق، ويستدعي الأفراد والعصور كأنها حاضرة بيننا.

إنّ الانضباط العلمي، وواجب الامتثال إلى منهجيات صارمة، لا قيمة لهما إلا في المقام الأول، كرقابة تضييقية، للحدّ من شطط الخيال. أمّا التأويل، فيبدأ متى تمّ اختراق الرقابة التي تفرضها الموضوعية؛ ومتى

وضعت العناصر الصالحة موضعها المناسب، يتعيّن أن نجعلها تقول ما تقول، أو ما لا تقول، وما تجتهد لإخفائه. أمّا ما يبقى فهو كثير متى ما أتمّ النقد تحقيقاته؛ إذ يقف العلم الوضعي على عتبة المجهول. ذلك هو أوان التأويلية. ذكر الشاب ديلتاي في يومياته: «في المدى الذي يشمل الأشياء كافة، وحده الإنسان هو المفهوم (verständlich) لدى الإنسان. والباقي كلّه نفهمه فقط بالقياس على [333] الإنسان»[1]. مبدأ القياس هذا، الذي صاغه هردر، هو مفتاح الإبستمولوجيا الرومنطيقية.

إنّ الإنسان الذي بدا إلى هذا الحد عائقاً عن الحقيقة، يتعين عليه ألا يلقي بظله على الواقع، وإلا آل الأمر إلى إظلامه، وإلى تحريفه بتأثير من الذاتية، ومن الانحياز. إنّ من شأن المعنى أن يكون مستقلاً عمّن ينطق به. لذلك إنّ المعرفة الرومنطيقية تبيّن أنّ العالم، وهو أبعد من أن يكون عائقاً عن المعرفة، هو نفسه الوسيلة القصوى للمعرفة، التي تلحق بها سائر فنّيات الكشف وإجراءاته. إنّ هذا الموقف النظري يصطدم بالاعتراض الشائع ضد النزعة التاريخية: أنّ مثل هذا الموقف يفضي إلى تنسيب الحقيقة، التي تختصر في مجرد وجهة نظر شخصية، بلا ضمان للصحة الموضوعية. إن علماً، مكتسباته يمكن الطعن فيها من جانب علماء آخرين أو أحقاب أخرى، يولد الريبة والشكوك. مثل هذا العجز الإدراكي، هذا الإلحاد الإبستمولوجي، هو الذي احتجت عليه باستمرار عقول فائقة غاية همها إقامة يقينياتها على أساس متين.

هذه المرافعة هي من جنس نيل المطالب بالتمني (wishful thinking) من أجل أنها تستلهم الفكرة التي مفادها أن الإنسان بمقدوره أن يضع شروطه للحقيقة. فنحن جميعاً نحلم بحقيقة لا وجهة نظر فيها، ولكنه لا يكفي أن نحلم حتى توافق الحقيقة آمالنا. لقد اعتبرنا، حيناً من الدهر، أنه في مجال

---

(1) Der junge Dilthey, hgg. von Clara Misch, Leipzig-Berlin, 1933; Journal 15 février 1861, p. 141.

العلوم الإنسانية كان الخيار الأوحد قائماً بين الحقيقة والخطأ، بين حسن النية وسوئها. وقد كان فولتير مقتنعاً بأن خصومه، في أيّ ميدان اتّفق، هم جميعاً من المرائين أو من الكذابين، في حين أنّه هو حامل لواء الحق، الذي يمكّنه عقله الواضح والبيّن من بلوغه بيسر. إنّ علم فولتير يضجّ بالأخطاء، وهو أمر لم يكن في حدّ ذاته ليمثل خطراً؛ لولا أنّ الخطأ الشنيع لفولتير أنه يعتقد بسذاجة أنّ حقيقة فولتير هي الحقيقة بإطلاق. علم فولتير، رجل الأنوار، يدلّ على السمات كافة للعصر الذي عاش فيه ونما. ففي حياة الملك فريدريك الأعظم، استنكر فولتير وهردر وغوته وهامان الطابع الوهمي للحقائق وللقيم الرائجة؛ بعد ذلك بقليل، سيتولى جوزيف دو ماستر، وبونالد ولاموني، إلقاء فولتير، و«ابتسامته الباردة»، في مزابل التاريخ. إنّ الوصف التاريخي في (**مقالة في الأخلاق**) قد كذبته الأجيال الجديدة؛ ذلك أن فولتير لم يفهم شيئاً من صيرورة الناس والحضارات؛ فقد أسقطها بعنف على مكان وزمان مجردين وكليين، نازعاً عنها هويتها الحقيقية. إن فولتير المؤرخ يتصرف كما لو كان لاهوتيّاً، مثل بوسيي؛ فقد ألف تمجيداً بقلم أسقف لائكي وتأليهي، لا شيء فيه يفضُل ما فعله أسقف مو.

إنّ حقيقة مناسبة للحال الإنساني وللوضع التاريخي هي أحسن من وهم، حتى وإن زينته مفاتن الكونية أو المطلق. ولعلّه سيكون مرضياً للعقل حتماً، ومريحاً له، أن يحدّث المرء نفسه بأنّ الكتاب المقدس هو التقرير الدقيق عن [234] أقوال الله. فالكتاب ليس كلام الله بشكل حرفيّ؛ ولا يمكن بحال أن نرى فيه وثيقة تجمع الشهادات بخصوص الوحي. فإنّ البحث عن المعنى يمرّ عبر نقد الشهادات، وهذا النقد يفضي إلى زيادة في صعوبة الأمر. لم يمسك موسى ولا عيسى بالقلم؛ والذين دوّنوا الصحائف لم يعرفوهما معرفة شخصية؛ فإنهم لأجل كتابة نصوصهم، استعملوا نصوصاً سابقة يشبه ألا يكون مؤلفوها من الأصحاب الأوائل. وحتى تبلغنا، فإن هذه التدوينات القديمة قد مرت، أيضاً، بوساطات كثيرة، قد تكون محدثة لتغييرات مادية

وروحية. فالمؤول اليوم ينبغي عليه أن يرجع على طريق انحدار المعنى، بقصد العودة افتراضاً إلى الحال الأول للنص؛ ومن هذا الحال الأول، يجب الرجوع إلى الكلام عينه، السابق على المكتوب، إلى الباطن قبل الظاهر. إنّ عمل التأويل يستنفر معرفة المؤول، وذكاءه، وكذلك خياله، والمصادر كافةً التي يجدها في كيانه الفردي، من أجل إعادة بناء الحضور التام لهذا الوجود، الذي ضاع بغير رجعة، بناءً على رسوم متفاوتة الجودة، لا تخلو دوماً من إشكال، والذي يستوقفه من موضع تجليه الأصلي.

فالفيلولوجيا، وهي علم الوثائق المكتوبة أو المرسومة، تعمل على نصوص تجاهد لتبيانها؛ وهي تنطلق من نصوص لتعود إليها في نهاية المطاف. أمّا الهرمينوطيقا، بالمعنى التام للفظ، فليس لها البدء نفسه ولا المنتهى نفسه. فهي تستخدم الوثائق، ولكنّها لا تقف عندها؛ فالوثائق لا تعرض أبداً غير آثار، وأصداء، لا وجود الحدث نفسه بطم طميمه. إن غاية البحث هي استئناف المعنى الحيّ، من قبل حلوله في اللغة، على الصخر أو على الورق. لقد جاء ديلتاي في ميدان التأويلية بمقولة المعيش (Erlebnis)، الخبرة المعيشة، السابقة على كلّ صياغة في شاهد، أو في جملة شواهد. فالقول الملفوظ أو المكتوب، الذي يروي الحدث، يفترض مسافة بالنظر إلى الحدث؛ انحدار أصلي للانطباع إلى التعبير. فإن كان الغرض من شرح نص مّا أن يعبّر عن المعنى المركوز في النص، مثلما نستخلص العصير من الثمرة، فإنّ إحياء المعنى يتعيّن عليه أن يطابق معاودة المعيش، الذي تشكّلت الوثيقة انطلاقاً منه. أمّا تلحين قطعة موسيقية، أو تمثيل مسرحية، فلا يعني أن نفكّ رمز اللحن، أو أن نقرأ المسرحية، إنما هي إعادة بناء لمعنى حيّ، بأداء وبتمثيل في راهنيّته التامة. ولكن أيما امرئ يعرف المسافة الفاصلة بين النص الموسيقي أو المسرحي وبين التنفيذ الموسيقي، أو التمثيل المسرحي. إنّ التأويل يمكّن من بسط حرية؛ فقائد الأوركسترا، والمخرج [المسرحي] يجعلون الأثر موسوماً بميسم شخصيتهم. وإنّ أداء سمفونية من السمفونيات

ليس هو نفسه أبداً، ولا تمثيل نصّ مسرحي. يمكننا الحديث عن **تاسعة** كاراجان، أو ستوكوفسكي، عن **سيد** لجيرار فيليب. أمّا **تاسعة** بيتهوفن، أو **سيد** كورناي، في تمام الخبرة التي عاشها مؤلفو هذه الأعمال تباعاً، فليس لنا عنها فكرة وافية، تلك الفكرة التي استلهم منها ستوكوفسكي [235]، أو جيرار فيليب، حينما أعادا الحياة إلى العمل الذي توليا تلحينه وإخراجه(*).

ثمّة قول مأثور عن شيلر مفاده: «إن كانت النفس تتكلم، فإنّ النفس ليست هي التي تتكلم بعدُ»[1]. من النفس إلى الكلام، حلول المعنى هو السبيل لتلاشي المعنى. ولقد أكد بادر على هذا المعنى محاولاً تكذيبه: «إنّ الكلام يقيم الحجة على الوعي الأسمى الذي بحوزة مخلوق ما. فالإنسان من قبَل أنه يعرف نفسه فقط بوصفه موضوعاً هو قادرٌ على أن يتكلم»[2]. أن يعرف المرء نفسه موضوعاً، يعني أن يفقد الاتصال بنفسه، أن يتوسّل الواسطة الخِطابية بقصد استرجاع حميمية نفسه مع نفسه قصداً لا يتحقّق. إن اللغة شهادة على البراءة المفقودة، وهي حجة على أنّ التأويل إنما يبتدئ لدى النفس وإليها. فالمداورات الكبرى ليوميات أميال، ولاعترافات روسو، أو لكلّ أدب السيرة الذاتية عامةً، إنّما تعرض البحث المستحيل عن المعنى في حالة الذات التي متى صارت لذاتها موضوعاً، فإنّها تبذل مجهودات كبرى لتحقيق المطابقة المستحيلة للنفس مع النفس. بين المعيش (Erlebnis) الأصلي، وذلك الذي يسعى الكاتب لإعادة بنائه، فإنّ المسافة هي أقرب ما يكون، ولكنّ هذا التفاوت، وإن كان ضئيلاً، فإنه لا قبل لنا بتداركه أبداً. إنّ المعنى الذي يفلت من عقال نفسه لن يتيسر استنقاذه، حتى في حال شبيهة بحال أميال، حيث الكاتب الذي لا يهدأ له بال أبداً يموت، إن جاز القول، وقلمه بيده.

(*) لفظة (nterpréter)، في هذا السياق، تؤدى في العربية بلفظتي التمثيل والتلحين في السياقين المسرحي والموسيقي.

(1) شيلر، Votivtafeln: «لم لا يقدر الروح أن يظهر حيّاً للروح...».

(2) Aus Gesprìchen Franz Baader's mit einigen jungeren Freunden in den letzten sechs Monaten seines Lebens, Ges. Werke, Leipzig, 1857, Bd. XV, p. 154.

كلّ تأويلية إنما تصدر عن خلاف بدئيّ يكرسه ازدواج الذات والموضوع. فالمسافة بين المعيش الأول (Erlebnis princeps) والمعيش الثاني، الذي تمّت إعادة بنائه، لا يمكن لها أن تُدرَك أبداً؛ فالأمر لا يتعلّق إطلاقاً إلا بإعادة بناء أو اصطناع لتجربة حياة فقدت أصالتها. بهذه المثابة لا يكون الإقبال على المعرفة في مجال التاريخ أو النقد متوجاً بنجاح تام، يمكن لنا أن نتساءل عن ماهيته. فلنفترض سيرة ليوليوس قيصر أو لبسمارك؛ إنّ المؤلف يتولّى بعث الروح في شخصيته «أمام أعيننا»، «كما لو كنا هناك»؛ غير أنّ هذه الصيغ لا تعني أنّ البطل سوف ينبعث بيننا كما كان. فالحقيقة التاريخية للسيرة تقوم على الدقة المحسوبة للوقائع، على فحص الوثائق المتوافرة؛ ولكنّ الوثائق لا حصر لها، من حيث الإمكان على الأقل، وكذا جرد الوقائع لا ينتهي أبداً. فالمؤرخ يأتي عليه أوانٌ يتعيّن عليه أن يمرّ من التحليل إلى التأليف، وأن يسدّ، بما له من وسائل، نقائص الأخبار. أمّا النقائص فلا مناص منها؛ وهي ليست راجعة فقط إلى غوائل الدّهر، إلى النسيان. إنّ هتلر وستالين هم أقرب إلينا من بسمارك ومن يوليوس قيصر. وفيما يتعلّق بهما، لا تعوزنا الوثائق؛ بل هي وافرة بكثرة. غير أنّ ستالين وهتلر كلاهما يبقى غامضاً، مستغلقاً؛ بإمكاننا أن نتساءل دوماً ما كان لهؤلاء الأفراد الأفذاذ أن يتفكّروا ويشعروا. لقد كتب المعماري ألبرت شبير، الذي كان من المقربين لهتلر إلى آخر أيامه، مذكرات شديدة التفصيل؛ وكذلك فعلت ابنة ستالين [236]، ولكنّ قراءة هذه الوثائق لا تبدّد اللغز الحي إطلاقاً، ربما لأنّ شبير وابنة ستالين لم يكونا من المخلوقات المرعبة حتى يتعاملا بندّية مع الشخصيات التي عملا على تقديمها.

لقد كان علم التاريخ فنّاً من فنون المحاكاة؛ فالحقيقة التاريخية تتبدّى بوصفها نسخة صادقة عن الأحداث؛ أما المؤرخ الذي يتخلّى عن سابق الأحكام وعن الأهواء، يتعيّن عليه أن يترك «الوقائع تتحدث»، مغبة أن يضيف إليها أيّ شيء كان. إن هذا التصور الساذج قد انهار مع العصر

الرومنطيقي: كل فهم خلاق بالضرورة. فإنّ معنى الحدث ليس كامناً في الحدث، انتظاراً للمؤرخ الذي سيتولى «اكتشافه» وعرضه على العالم المعروف موضوعاً مفقوداً تمّ العثور عليه. إنّ المعنى لا يوجد، متكامل البناء، سابقاً على تدخل المؤرخ.

وقد طبع سانت-بوف الجانسينية بطابعه، وكذا فعل بوركهارد بالنزعة الإنسانية الإيطالية، وميشلي بالثورة الفرنسية. فهؤلاء جمعوا بأناة الأخبار المتوافرة، ثم انطلاقاً منها ألفوا تركيباً ملائماً لرؤيتهم للعالم. إنّ حق المبادرة لدى المؤرخ يضاهي في مقداره حقّ قائد الأوركسترا، الذي يلحن قطعة موسيقية؛ إذ يطبعها بطابع عبقريته. واليوم لم يعد بالإمكان أبداً أن يعمل المرء على الجانسينية دون أن يرجع إلى كتاب **بور رويال** لسانت-بوف، أو على الثورة الفرنسية دون أن يستظهر كتاب **(الثورة)** لميشلي. فأكابر المؤرخين قد أضافوا شيئاً من أنفسهم إلى الجدل القائم؛ وتأويلاتهم الخلاقة التحمت بالواقع الذي كانوا يدرسونه، أمّا الباحثون في المستقبل، فسيجدون أنفسهم ملزمين بأخذ ذلك في حسبانهم، ولو كانوا عليه من المحتجين.

وإذاً فالفهم ليس امحاءً أمام الموضوع، وإنما خلاف ذلك مبادرة من يضطلع بمهمة استظهار المعنى مثلما نشعل النار من أعواد قشّ وقطع أخشاب. فالشرارة يجب أن تنقدح من خيال العالم القادر، وراء الحدود الضيقة للتحصيل التجريبي، على أن يفرض شكلاً على الكتلة الصماء للمعطيات. ولقد لاحظ بادر أنّ هذا الإجراء فاعل في كلّ حين لدى صلتنا المألوفة بالواقع المحيط؛ فإننا نفرض على كتلة الظواهر ترتيباً معقولاً مدركاً خلف المظاهر. لذلك يجوز لنا القول (وهو ما لا يقوله بادر) إنّ الإدراك هو المبادرة الأولى التي تمكّن من تشكيل الواقع البشري، مروراً من السديم إلى النظام. «ألسنا نفعل ذلك، حقاً، في كلّ حين؟ كلٌّ بما تيسّر له؟ ألا يتعيّن أن يكون ثَمّ شيوخٌ في فنّ القراءة؟»[1].

---

(1) Franz von Baader, Tagebücher, 1786-1793, 24 août 1786; Sìmtliche Werke, Leipzig, 1850, Bd. XI, p. 71.

يفرض التقريب نفسه بين الإدراك والقراءة والمعرفة، بوصفها تفكيكاً لسنن الواقع. أمّا فيما يتعلق بالمبادرة الخلاقة، فإنّ بادر، رجوعاً إلى هردر، قد اكتشف مبدأها ضمن التناسب. «مع الشعور الذي يكون لنا بأنفسنا (Selbstgefühl)، نحن نعطي الحياة (beleben) إلى كلّ الكائنات خارجنا؛ وإلا فإن كل ما [237] يحيط بنا سوف **يفنى**، فلا يبقى شيءٌ غير قشور لا حياة فيها، ولا مبدأ روحياً باطنياً». إن روحنا بالذات هو الذي «يجري عبر الأشكال كافةً، ويحييها ليجعل منها كلية حية من أجلنا، وفينا! هاهنا ينبغي أن يحضر الشعر (Dichten)، شئنا ذلك أم أبينا! (...) كلّ ما يحيط بنا، ليس لنا أن نعرفه إلا **بسبيل إنسانيّ**. أيما امرئ، على الحقيقة، يعطي المعنى إلى كلّ شيء انطلاقاً من نفسه، ولا شيء يوجد بالنسبة إليه إلا بقدر ما يكون هذا الموضوع متعلقاً به. في كلّ آنٍ يتمّ تعديل سلوكه بحسب المبدأ الذي مفاده أنّ الإنسان يجب أن يفسر (erklären) ما يحيط به انطلاقاً من نفسه، لا أن يفسّر نفسه بالنظر إلى ما يحيط به»[1].

يؤكد بادر أسبقية الحس الباطني بالنظر إلى الحس الخارجي؛ أما الرومنطيقية فسوف تنحاز إلى همستروي، وإلى الأب دو ليناياك ضد تجريبية لوك. إنّ النظرية الإلقائية في الفهم بوصفها امتداداً للاستشعار (Selbstgefühl)، للشعور الذي يكون للذات بذاتها، تنزع عن الذهن سلطانه الذي وهبته إياه النزعة العقلانية للقرن الثامن عشر. فالشعور (Gefühl) يستعصي على التحليل الاستدلالي؛ واسم الإحساس لا يُقصد به ضرب من عمل لا ضابط له، وإنما مبدأ الحضور في العالم، وظيفة تنظيمية قائمة على معنى القيم الذي تختص به كل شخصية، وظيفة تقويم، واستحسان، بفضلها تتخذ الشخصية العيانية مُقامها في الكون. وإن هذا الحضور في العالم شأنه أن يسوّغ اتفاقاتنا وخلافاتنا مع الكائنات والأشياء، تعاطفنا وانسجامنا أو

(1) المرجع نفسه، ص 72. راجع عبارة سان مارتن: «يجب أن نفسر الأشياء بالإنسان لا الإنسان بالأشياء» (في الأخطاء وفي الحقيقة، 1775، XII، 88).

نفورنا من المشهد الجغرافي ومن المحيط البشري. هذه الدوافع الجوهرية، التي لا مساغ لها في حكم العقل، تضطلع مع ذلك بدور حاسم في كثير من الأحوال؛ وإنّه لمن العبث أن نهملها دفعةً بتعلة أنها «غير معقولة». ذلك أنّه إن كان ثمّة «لاعقل» أدنى من العقل، فإنّه ثمّة أيضاً لا عقل يقع وراء العقل، مُسابقاً له، مثل رصيد، أو حمل زائد للمعنى له كامل الصلاحية.

إن تعديل مركز ثقل المعقولية، العقل، الذي انتُزعت منه مكانته حكَماً هو سيد نفسه، لا يوف إلا بمهمة ثانوية، فإما أن يعمل عملاً نافعاً للرقابة أو للنقد ينصب على الانحرافات الممكنة، أو أن يحكم بضعة ميادين مغلقة، تمتثل إلى منظومة أكسيومية، مثلما هو الحال في العلوم الصحيحة، حيث تحدد هيئة المعرفة بنحو مضيق. ولكن حيثما يكون الإنسان ذاتاً وموضوعاً للمعرفة، فإنّ حبس المعرفة ضمن الفضاء الذهني للمقولات العقلية نتيجته هي تشويه المعنى، وقد قُطعت عنه مرتكزاته ومُخرَجاته، تلك التي ترمي بجذورها وراء القيود المفهومية. إنّ نزعة تعجيزية حازمة، على الشاكلة التي تظهر عند هيوم، تصطدم بتكذيب من الوقائع. ذلك أنّه ثمّة معرفة مباشرة للإنسان بالإنسان، دون توسّط تحليلي. ففي التجربة اليومية، نحن نركن باستمرار إلى تقديرات عفوية للحال؛ أمّا صلاتنا بأولئك الذين [238] يحيطون بنا فليست خاضعة لمسوّغات منطقية. فالتلقائية هي الغالبة، نزوع موجب أو سالب، أمّا الحكم التأملي فلا نحتكم إليه إلا متى كانت الحركة الأولى غائبة، الأمر الذي هو من قبيل الاستثناء. إنّ من يوطّن نفسه على تحليل عقليّ مستدلّ على ما يعيشه ويلقاه في حياته كافةً، ضحيّةً لنزعة هندسيّة مرضيّة، سوف يلقى في حياته عنتاً من قِبَل تداعي الخواطر المتهافتة عليه.

ليس للحكم البشري للفهم أن يفرض نفسه في الأحوال العارضة فحسب، وإنما في الأحوال الكبرى أيضاً. فحينما يتعلّق بالتروّي في أمر عسير، حينما نسعى إلى فهم فكرة، أو شخص، أو حال حاضر، أو سالف، فإنّ المعقولية، الحاصلة بعد محاولات كثيرة، لا تأتي بوصفها محصّلة كمية من المعطيات

التي تفضي إلى النتيجة المطلوبة. إنّ الفهم يحدث فجأةً في العادة كإشراقة نور، على غير صلة بمجهودات الذهن. فالأمر لا يتعلّق بضرورة منطقية، ما دام الفهم، في العديد من الحالات، غير ممكن في نهاية المطاف. فقد يحدث ولا يحدث، بفضل مبادرة من عفو الخاطر الشخصي. ولقد حاول بادر أن يفسر بضع مسائل عرفانية ذات غموض شديد؛ وها هو يلاحظ: «إني أعلم علم اليقين، بما لي من خبرة شخصية، أنا لا نبلغ إدراك الحكمة الإلهية ومفاهيمها، التي يدور عليها الأمر، هاهنا، إلا كمن يبلغ تعلم السباحة، أعني دفعةً واحدةً، بعد محاولات متكرّرة بما يكفي وخبط في كلّ الاتجاهات»(1).

إنّ الخطوات الأولى للطفل الصغير أشبه بمعجزة. فبعد محاولات وأخطاء لا تنتهي، وسقطات متكرّرة باستمرار، فجأة، يوماً ما، يحصل التوازن. يتقدّم الطفل، ولا يسقط؛ فالاستقلال الحركي الذي اكتسبه يعطيه تحكماً جديداً في العالم، وفي الوقت نفسه صورة جديدة للعالم، حيث تتغيّر حدود الممكن والمستحيل. لقد نشأ القرار، لا بحسب قوة الحكم، ولا إثر درس في علم الأعصاب. هو إدراكٌ جديدٌ صار قائماً بين الفرد والكون، تواطؤٌ، وتوافقٌ سوف يدوم ما دامت الحياة. إنّ كلّ فهم يتّخذ معنى الامتلاك، كما يدلّ على ذلك الأصل الاشتقاقي للفظ؛ والطفل الذي فهم معنى المشي إنّما امتلك ميداناً لا حدّ له. والشيء بالشيء يذكر، فالمعرفة هي إدماج مناطق تقع خارج نطاقها في الفضاء الذهني. ذلك أنّ عملية المعرفة لا تقتصر على التراكم الكمّي للمعطيات الخام؛ وإنما الأمر يتعلق باستيعاب يغني رؤية العالم التي تتشكّل شيئاً فشيئاً، وتغنم في الوحدة ما تغنم.

فإنه ليس أيّ أحدٍ بقادر على فهم أيّ شيءٍ؛ إذ إنّ الشبيه وحده هو الذي يعرف الشبيه، كما جاء في تعاليم الفلاسفة القدامى. لقد قرّر الشاب ديلتاي، في بادئ أمره، أن يدرس تاريخ الأصول المسيحية؛ وكان يحاول أن يكشف

---

(1) Baader, Religionsphilosophische Aphorismen, 4, Ueber die Androgyne; Werke, Leipzig, 1855, Bd. X, p. 296.

النقاب عن بعض المظاهر من الفكر البطركي في مواجهة الهرطقات الغنوصية. [239]، وقد اضطرّ إلى التخلّي عن هذا المشروع، بسبب فقدان التعاطف مع رهان جدل غريب عن طبعه. «إنما هي عذابات طنطالوس حقيقية تلك التي يتعرّض لها مؤرخ المسيحية. طوبى لمن استحوذ عليه موضوع [بحثه] في هذا الأمر أو ذاك. طوبى لمن كان، إلى هذا الحدّ، غارقاً في موضوعه، من يشعر بانجذابات شديدة إليه، حتى تعلو في قرارة نفسه كلّ الميول، كلّ أحوال النفس، كلّ النزوعات التي شكّلت في الماضي هذه الحالة الروحية! طوبى لفينكلمان!». إن تاريخ الفن القديم، مثلما عمل فينكلمان على إعادة تشكيله، هو ألفة باطنية مع نشأة الأعمال؛ فالمؤرخ يتشبه بالمبدعين، وهو يعيد استحضار التماثيل بالنظر إلى الحياة، التي تبعث الروح فيها. أمّا الشاب ديلتاي، لسوء الحظّ، فإنّه لا يبلغ اكتشافات المعنى هذه في الأعمال التي عزم على دراستها؛ لم يلقَ معها الغبطة التي لقيها فنكلمان لدى التقائه بتماثيل متحف الفاتيكان.

يتابع ديلتاي بقوله: «إنّ مجهوداتي تذهب سدىً، حتى أنفخ في هذه المادة الغريبة شيئاً من حياة باطنيّة؛ ولست أدري إن كنتُ قادراً على أن أحيا في نفسي من جديد روح هذا العصر»، ثمّ يحصي المسائل التي وُجِدَ في نفسه صدّاً عنها لا يملك دفعه: «هذا الحذر من الطبيعة البشرية في عنفوانها الهادئ، الذي كان دوماً في نظري موضوعاً لاندهاش عظيم؛ هذا التسابق نحو الغيب، ونحو علم غيبي، الذي يحدث فيّ نفوراً أعظم، حياة الملل والنّحل، التي لا مساغ لها عندي بأيّ وجه...»[1]. ليس ديلتاي بغبيّ قطعاً، ولكنّه باحثٌ شابٌّ ذو موهبة فائقة. ومع ذلك هو يحسّ بنفور شديد من هذه الخصومات؛ ولذا توجّب عليه أن يسلك غير هذا الطريق، بتأثير من كراهةٍ هي أبعد من مجرّد البعد العقلي. سوف يدرس التّاريخ الثقافي للغرب، ولن يكترث للأصول.

(1) Der junge Dilthey, hgg. von Clara Misch, Leipzig-Berlin, 1933, p. 152.

ينشأ تاريخ العلم التاريخي حينما نجد مؤرخاً مّا، وقد اشتغل على هذا المجال أو ذاك، واستكشف هذه الحقبة أو تلك. ولكنّنا لا نهتمّ، في العادة، بدوافع هذا الاختيار الأصلي. فليس لكلّ واحد اتّفق أن يدرس أيّ شيء. فالقرار الأولي لمسيرة علمية لا يقع تحت طائلة التحديدات العقلية؛ إنّه يستجيب لاختيارات ميتا-إبستمولوجية. وديلتاي قد شعر بالفطرة بمجافاته للعرفان؛ وقد استنتج من ذلك وجوب عدم النظر فيه، من أجل أنّه لا يجد لذّة في ذلك؛ ولمّا كان لا يجد هذه اللذة، فإنّه لن يكون أبداً غير مؤرخ سيّئ في هذا الميدان. لا يعمل المؤرخ من أجل الحقيقة فحسب؛ إنّه يعمل للذّة يجدها في نفسه؛ وعدم الشعور بهذه اللذة يفضي -لا محالة- إلى حقيقة منقوصة، أو غير تامة. ولذا إنّ مسألة المعرفة التاريخية تُطرح من هذه اللحظة قبل التاريخية.

أمّا الحقيقة في التاريخ، فغير مشروطة فقط بإجراء منهجيّة صارمة، بنقدٍ خارجي وداخلي، كما جرت العادة على القول. فالعمل التاريخي يستنفر شخصيّة المؤرخ، لا في أصل البحث فحسب، لكون لذّة [240] فينكلمان قد دامت طيلة مسيرة فينكلمان. يُقال، عادةً، إنّ الفضيلة الأولى للمؤرخ هي الحياد، وأنّه يتعيّن عليه أن يطرح اختياراته جانباً، وغير ذلك. هي وصايا صادقة ونزيهة، صالحة في بادئ التحليل؛ فالعالِمُ يجب عليه ألا يغشّ، ولا يكذب. يجب عليه أن يكون، قدر استطاعته، حسن النيّة. ولكنّ الأثر التاريخي لا يبرأ مع ذلك من أن يكون مختوماً بختم شخصيته. فصفحة من [عمل] ميشلي تُعرف بأسلوبه، بأفانين الكتابة والخيال. وقد يكون من العبث أن نتصوّر أنّ المؤرخ، لدى عرضه للوقائع، لا يضع شيئاً من نفسه. دليلُ ذلك أنه ثمّة مؤرّخين كباراً، ومؤرخين أقلّ منهم قدراً، بل مؤرخين من طبقة صغرى جدّاً. إنّ المؤرّخ الذي في الأقاليم، عضو الجمعية العالمة المحلية، المعلم العجوز أو الصيدلي، الذين يجمعون النُّتَف كما تُجمع الطوابع البريدية، يتولّون كتابة تاريخ القرية، وحتى وإن تأدّى بهم عملهم إلى أثر

مفيد، فإنّهم، وهم من العقول الصغرى، لن يعملوا غير تاريخ صغير. أمّا المؤرخ الكبير فهو «متنبئ»، أثره لا يتميّز فقط بسعة في الرؤية، واتساع في الفكر؛ إنّه يختصّ بكرم روحي، وبقوّة من الخيال تبعث الحياة بقوتها في شهود أصيل راجع إلى الناس، والهيئات، والمناظر. أمثالُ غيبون، وممزن، لا يزالون يُقرؤون، على الرغم من تطوّرات التحصيل والمكتسبات، التي أغنت معرفتنا بالماضي، من أجل أنّ عملهم يحفظ قيمة الأثر الجامع، والثراء الشديد لفكرة عظيمة، أسهمت في توسيع التراث الثقافي للقارئ.

إنّ منوال العلوم الصحيحة يحجب إدراك نمط الاشتغال الفعلي للمعرفة؛ فعلوم الطبيعة تبدو وكأنّها تقيّد حرية العالِم، وتحدّ من خياله. ولكنّه أمر غير صحيح؛ فإنّه ثمّة، أيضاً، علماء صغارٌ في الفيزياء والبيولوجيا وفي التاريخ الطبيعي، وعلماء كبار؛ فالعالم الكبير هو متنبئٌ وشاعرٌ قادر على التفكير، وعلى استشعار ما وراء الأفق القريب للظواهر، بينما الصُّنّاع، والمتمعّشون من المعرفة لا يدركون شيئاً غير الترابطات المضيقة للتحديدات المألوفة.

فالرياضي والفيزيائي العبقري يتمتعان بموهبة، من خلال شبكات التجريد التي يعملون عليها، تجعلهم يتفطنون إلى حضور عياني، إلى معقوليّة محايثة يسبغان عليها دلالة حية. ولقد كان الأمر كذلك بنحو خاص مع فلاسفة الطبيعة (Naturphilosophen) الرومنطيقيين، الذين كانت حدوسهم القوية تسعى على إثر صيرورة الأنواع على طول سلم الكائنات. وقد استنكر البعض عن حقّ مبالغات هؤلاء المتنبئين، الذين لا يأبهون كثيراً لمقتضيات نابعة من الحقيقة البسيطة للوقائع. إنّ فحصاً نزيهاً للعمل العلمي يبين أنّ العالم الفذّ والمكتشف لا يحبس نفسه في نطاق العلم الحاصل، في المجال المغلق لليقينيات القائمة، ولكنّه لا ينفكّ يخرق الحدود، ويستكشف الأقاصي، يتخيّل، وينازل، ويحارب البداهات، يستنكف عن الواقع باسم الممكن، إلى حين يحدث فيه انقطاعٌ فجئيٌّ في جبهة البداهات، ويصير بالإمكان عنده أن يغير وجه المعرفة بانتصار الشهود على الحقيقة.

ويشبه أن تكون لفظة «هرمينوطيقا» خاصة بالبحث عن الحقيقة [241] في العلوم الإنسانية. لا شكّ في أنّ ذلك راجعٌ إلى أنّ الأمر يتعلّق، في علوم الطبيعة، بحقيقة فعلية، في حين أنه يتعلق في العلوم الإنسانية بموضوع إنساني، الأمر الذي يفترض بين الذات والموضوع ضرباً من المطابقة الأساسية. فالفيزيائي حين يدخل مخبره ينزع عنه جزءاً عظيماً من شخصيته، حتى يقيّد مجاله الذهني، ويجعل ذهنه في الحقل الإبستمولوجي المغلق لبحثه. إنّ التجهيزات الهائلة للفيزياء الجزيئية المعاصرة ترمز إلى هذا التقييد الذهني. والعالم الذرّي لا يترك عقله في حجرة الملابس، ولا خياله؛ ولكنّه مضطرّ إلى أنّ يضبط نفسه على سلّم الوقائع المدروسة؛ والأمر كذلك عند المتخصّص في فيزياء الكون، الذي يجد نفسه يعمل في نطاق أكبر، حيث الدلالات البشرية لا تجري حينها إلا في النطاق الأصغر.

تدلّ الهرمينوطيقا على البحث عن المعنى في مجال معرفة على المقاس البشري. إنّ تأويل وثيقة، هو تفكيك لقوامها، قراءة للرسالة التي تنطوي عليها، وتنزيل لها في السياق الثقافي الذي تكوّنت ضمنه. أمّا متن النصّ فيقع في دارة تواصلية، ويحتل موقعاً وسطاً. ولا يكفي أن نعلم ما يقول النصّ؛ بل يجب أن نتبين ما يريد قوله، وأيّ قصد هو وراء تدوينه، ثم نتساءل عن المزاج الذي قرأه به أولئك الذين كان قد كُتب إليهم. إنّ معنى النص ليس متضمّناً في النص؛ فهو يوجد منبثاً في حواشيه وأطرافه، في جماع المشهد الذي يتركّز في هذه النكتة. ففكرة «المعنى» تقتضي حركةً، عنايةً بقصدٍ. وإنّ رسماً قديماً ليس هو بضع كلمات منقوشة على الحجر، أو على الرخام، يكفي أن نترجمها إلى اللغة الحديثة. وتخيّر الموضع ليس عشوائياً أبداً؛ فأسلوب الكتابة، والشكل المستخدم يدلّ على حال بعينه للأعراف وللثقافة القريبة والبعيدة. إنّما الرسم بلّورٌ تشكّل في محضن مشهدٍ حضاريٍّ.

كان أحد الأركيولوجيين الفرنسيين قد اكتشف على تخوم الهند رسماً عظيماً منقوشاً على الصخر يرجع إلى عهد الإمبراطور أسوكا، في أواسط

القرن الثالث ق.م. يعرض الرسم، في نصّ مزدوج اللغة، سانسكريتي وإغريقي، الميثاق الذي وضعه هذا الحكيم القائد، ناشر البوذية في تلك الربوع. أمّا نصّ الميثاق فقد كان معروفاً، ولكنّ قيمة الاكتشاف تكمن في الصيغة الإغريقية، التي تشهد في هذا البلد البعيد على وجود سكان هلينيين، بقايا حملة الإسكندر، تولّوا فتح معابر الشرق الأقصى للحضارة الكلاسيكية. ها هنا عاش الهند والإغريق في توافق على مرّ أجيال؛ حيث أحدث الاحتكاك بين الثقافات، كما هو معلوم، فنّاً إغريقيّاً بوذياً؛ وقد فتح الرسم أفقاً جديداً للخيال، وللفضول الذي منه يطلع البحث. ولم يكن مُهمّاً إيجاد نسخة إضافية للنصّ القانوني، وإنّما العثور على موضع حيّ، أمكن له، في مدّة من الزمان غير محددة، أن يضطلع بدور الجسر بين ثقافتين من أعظم ثقافات الكون. إنّ الرسم المفقود، الذي أعيد اكتشافه، كان يبسط مثوى لدلالات أضاء مجالاً بقي إلى غاية ذلك الوقت مجهولاً، هو مجال له بابان، مثل الرسم عينه، لم يتم بعدُ الانتهاء من استكشافهما. ولقد أسس الإسكندر، طيلة [242] مسيراته، أكثر من عشرين إسكندريةً، من بينها إسكندرية مصر المجيدة. من هذه المجموعة نعرف موقع بعض هذه المدائن، ولكنّ أكثرها ضاع في رمال الصحارى، وفي ذاكرة الناس الجاحدة. ولقد كان للأركيولوجي شلومبرغر، وهو نفسه الذي اكتشف رسم أسوكا، حظّ العثور على واحدة من هذه المدائن مردومة بين تخوم أفغانستان، والجزء الآسيوي من روسيا؛ وقد عمرتها مجموعة من السّكان الهلّينيين، طيلة قرون، على هامش التاريخ الكوني، الذي نسيها.

مثلُ هذه الاكتشافات من شأنها أن تعوّض حياةً ملؤها العمل الشغوف الذي لا يلقى منه المرء جزاءً ولا شكوراً. فالأركيولوجي والمؤرخ يتفرّغان لهذا البحث الذي يفضي، إن كان له أن يفضي، إلى كشف النقاب عن منقوشات على الصخر مُحي نصفها، أو إلى عثور عارض على قطع من حجر لا قيمة لها حتى تباع وتشترى، مغشاة برياح الصحراء تحت بضعة أمتار من

الرمل. هكذا نجد من الإثنولوجيين من يتجشّم المخاطر والحرمان، ويخاطر بنفسه للوصول إلى آخر هنود أمريكا الداخلية، أو من بقي حيّاً من السّكان المحليين لغينيا الجديدة. كلّ هؤلاء المتخصّصين هم أصحاب علم؛ أمّا نتائج بحثهم فتُعرض بحسب مقتضيات العقل، تناسباً مع الشّرائط المنهجيّة الأكثر جديةً. ولكن إذا كان العالم ينتهي به الأمر إلى تدارك العقل، فذلك لأنّه ضاع منه طويلاً. إنّ شليمان، الأركيولوجي الرّومنطيقي، الذي استغنى من التّجارة، قد جازف بنفسه، وصرف من المال ما صرف، في المغامرة: هدفه إثبات أنّ هوميروس قد نطق بالحقّ، على الرغم من أنف الفيلولوجيين الوضعيين، الذين يرون أنّ وراء الأدب الهومري ليس ثمّة مثقال ذرّة من حق. تولى المفاوض القديم العصاميّ التكوين استخراج بقايا طروادة ومسينا، وقد حدّد موقعهما بحسّ مرهف، واكتشف وجود حضارة مُحيت تماماً من التقاليد الغربية.

إنّ المعرفة، عند الرومنطيقيين، هي من انفعالات النفس، التي يتعيّن الإقرار بها لا فيما تبلغه من القُنيات التي تحصلها في آخر المطاف، وإنّما في أنماط نمائها. فالتأويلية تمثل النقيض الذاتي، تكوين العمل العلمي. أمّا العالِمُ، في وجوده العياني، فهو ليس صاحب المعرفة، ولا وسيلتها؛ وإنما هو رهانها أيضاً. لم يكن شليمان باحثاً عن الكنوز، وإن كان له أن يكتشف شيئاً منها أحياناً، كان يسعى في رزقه، بالمعنى الروحاني للفظ؛ ومن هذا الشوق الأعظم انبثق الإصرار الذي جعله يستكمل عمله على أحسن وجه، ضدّ رأي العلماء المتخصّصين، وعلى الرغم من الإخفاقات. أمّا الكنز المقصود، فهو دوماً العالِم نفسه في سعيه وراء الإيفاء بنذر حياته الأكبر.

تقيم التأويلية بحثاً أساسيّاً غاية همّه بيان المعنى البشري للواقع البشري، خلافاً للمحاولات التي كانت غايتها نزع الصفة البشرية عن المعرفة، خشية أن تفقد كلّ متانة إن هي وُسمت بميسم البشرية. ولعله من التجديف في القول أن يُقدم المرء على تأسيس علم بالإنسان على منوال علوم بلا إنسان. فالتضاريس البشرية للموضوع البشري، المتعلّق بالواقع البشري للذات

العارفة، هي في أساس المعقولية؛ يكفي أن نتخيّل ما [243] يمكن أن يؤوّل إليه علمٌ بالإنسان يقيمه ملاحظ من غير البشر، لا يعلم شيئاً عن الدلالات الأساسية للوجود البشري ولسيرته. سوف يكون وصفه بلا معنى. فالإثنولوجي الذي يعمل على قبيلة منعزلة لا يعرف لغتها، ولا أعرافها، يملك مع ذلك، حتى يمكن له تأويل الحال، رصيداً من المصادر القائمة على التماثل البشري عموماً، وعلى الإثنولوجيا المقارنة خصوصاً. ذلك أنّ الملاحظ من غير البشر سيكون عاجزاً عن إيجاد معنى للمشهد البشري، اللهمّ إلا إذا كان يتمتّع هو نفسه ببنية تشريحية وفيزيولوجية وسيكولوجية، يمكن مقارنتها إلى حدّ مّا، وإن كان ضئيلاً، بالبنية البشرية. وحين نلاحظ الحيوان، يكون بحوزتنا عناصر معقولية مثل الأقدام والأعين والفم والنوم والتغذي والهضم والبراز والخوف والعدوانية، وغير ذلك منّا إليهم، فإنّ بضعة من التماثلات، وإن كانت اللغة غائبةً، تجيز حدّاً أدنى من التأويل، وحتى من التواصل.

كلّ فهم يفترض مطابقةً. إن اختلافاً مطلقاً بين الذّات والموضوع هو عبارة عن مسافة لا يتيسّر قطعها[1]. فالعلوم الإنسانية تؤسّس معرفة بالإنسان بوساطة الإنسان من خلال مسافة متفاوتة قرباً وبعداً، ولكنّها تستند إلى خلفية من التشابه الداخلي. وبالنظر إلى هذا التشابه، كلُّ معرفة هي اعترافٌ، تعيينٌ مسبقٌ لموقع الموضوع المطلوب في حقل إبستمولوجي بعض أبعاده وبعض فاعلاته محدّدة من قبلُ. لا تبدأ أيّ معرفة من لا شيء، اللهمّ إلا المعرفة الأولى، التي تلاشت إلى أبد الآبدين. ولعلّنا نذكر السّمة الإلقائية للمعرفة، حيث تنشر الذات الفضاء الذهني الذي تحدّد الموضوع داخله. هذه الصورة لا تقدّم غير فكرة منقوصة عن سيرورة المعرفة؛ فهي تستلهم التصوّر الذهني

---

(1) Cf. Novalis, Grains de pollen, § 18:

«كيف يكون لامرئ أن يفهم أمراً لا يحمل بذرته في نفسه؟ إن ما قُدّر عليّ أن أفهمه يجب أن يتنامى عضوياً في نفسي» (ترجمة بيانكيس)؛ راجع، أيضاً، ف. شليغل، مرجع سابق، § 5.

لاستقلاليّة الذات. والفرد العارف لا يدرك نفسه بوصفه أصلاً جذرياً؛ أمّا وعيه فلم يكن أبداً بريئاً من كلّ احتكاك بالمحيط، ومن كلّ التزام بتأييدات كثيرة. فالدلالات ليست له، وإنما تلقاها، وتملكها، ثمّ استخدمها بوصفها وسائل لفكّ سَنَن الواقع. ليس الفرد بدءاً ولا منتهى؛ وإنّما له حقّ استئناف على الدلالات القائمة، وهو يغنيها بمقدار الوسائل المتوافرة لديه، ثمّ، بعد ذلك، يرسلها حرّة على مدارات التواصل.

إنّ فهم الإنسان للإنسان يقع في أفق الحضور الذي للعالم، الذي يجد أساسه لدى اضطلاع الفرد بمقامه في الوجود الفعلي. فالرسومات الذهنية توحي بأنّ كلّ فنّ من فنون المعرفة يختصر في حقل إجرائي متجانس، من شأنه أن يتجلّى دفعةً واحدةً لنظر العقل، على طريقة مجموعة من المبرهنات في الهندسة، أو في علم الحساب. هذه البنية الشبكية لا يمكن تطبيقها على العلوم الإنسانية، وكلّ محاولة لإقامة منظومة أكسيومية فيها لا يمكن أن تولّد غير حجاب [244] من وهم يخفي الواقع بدل الكشف عنه. فالواقع البشري ليس له أن يتطابق مع إلقاء ذي بعد واحد، وإلا فقدَ الكثير من جوهره. وقد يكون بإمكاننا أن نختزل الديمغرافيا في نظرية رياضية مدعومة بإحصاءات عديدة، منها نستخلص، بعد ذلك، منظومة من المعادلات تبيّن القوانين المحددة للمجموعة السكانية. مثل هذا الاختزال الرياضي لسكنى المعمورة له حقيقة داخلية، من حيث هو وصف خارجي لوجه من الظاهرة البشرية الإجمالية، في وجودها الأتمّ. إنّ التحليل الإحصائي للسكنى بحسب أصناف الأعمار، وتكوين جداول الوفيات، وحساب أمل الحياة لهؤلاء وأولئك في وضع بعينه، كلّ ذلك معطيات مهمّة عند المسؤولين على الإدارة والسياسة. غير أنّ هذه العناصر ذات صفة موضوعيّة، مثل منسوب الأودية، أو حساب مصاريف الطاقة في تنقلات بعيدة. إنّ الإنسان الفعلي ينظر إليه فيها على أنّه عنصر حسابي، موضوع تغيّرت طبيعته؛ وهذه الاحتسابات التي تخصّ إنساناً منزوع الإنسانيّة تذكّر بتحصيل إنتاج الحبوب في فترة تاريخيّة معيّنة.

يتعيّن -إن شئنا أن تُنفخ الحياة في المعطيات الديمغرافية- أن نردّ إليها دلالتها، التي تتّخذها في حالة أمّة موجودة فعلاً في حضورها العياني، حيث تمثّل صعودها، أو انحطاطها، وإيقاع نمائها. في مثل هذه الحالة، تنخرط الكتابة الرياضيّة في مسار معرفة للإنسان بالإنسان، حيث تتظافر سمات الواقع البشري كافّة. مثل هذا الفهم، الذي يستدعي إجراءات مقاربة تحليلية، يتعالى على مقولات الذهن. فلقاء الإنسان بالإنسان، الأمر الذي يمكن أن يصلح مرجعاً، لا يتحقّق بحسب نظام الإدراك الهندسي؛ ونحن لا نبتني هوية أحد ما بلقاه انطلاقاً من تجميع تشكيلات، وخطوط وأحجام في فضاء مجرد. وسواءٌ كان معروفاً أم مجهولاً، إنّ الذي نلقاه إنما نباشره بطريقة شاملة، فيزيائية وذهنية معاً؛ أما معطيات الإدراك فيقع ضمّها إلى انطباعات إجمالية، تآلفاً أو نفوراً «من النظرة الأولى». فالتأليف يسبق التحليل؛ وقد يقال إنّ هذه الميولات أو الكراهات فطريةٌ أو غير عقلية، الأمر الذي لا يعني أنّ هذه الانطباعات، على الرغم من الأخطاء الواردة، خالية من الدلالة.

ذلك أنّنا نباشر الإنسان بوساطة من إنسانيّتنا. ثمّة حكمة تقول إنّه ليس ثمّة رجل عظيم في نظر خادمه؛ يعلّق غوته على ذلك: لا لكون الرجل العظيم غير عظيم، وإنّما لكون الخادم خادماً. كلّ واحد يرى في نفسه مقياساً لتقدير المحيطين به. ولقد عاب غوته على البصريات الهندسية لنيوتن اقتصارها على رسومات مجرّدة تماماً في مستوى الصرامة الرياضية، في حين أنّ الرؤية الفعلية تتوسّل مقومات فيزيولوجية ونفسيّة وجمالية، وكذلك علاقة شموليّة للإنسان بالمشهد، تكذّب رسومات الهندسة. هل الرؤية الأكثر حقيقةً، بالمعنى الإنساني للعبارة، هي التي يتصوّرها الفيزيائي، وهي بناء مصطنع، يمكن لها أيضاً أن تكون رؤية الأعمى، أو رؤية الرسام فيليب أوتو رونغه، [245] الذي تحدث معه غوته في هذه المسائل؟ إن البصريات الهندسية تستخدم في بناء أجهزة فوتوغرافية وسينماتوغرافية، ولكنّها لا تصلح

إلا أدوات ورسوم انتقالية مستخدمة لإعادة تركيب رؤية بشرية للمشهد في حضوره الفعلي. وكذلك الأمر حيث تعرض الإحصاءات خدماتها على المؤرخ، الذي يستعملها لإحياء مناخ عصر ما، وتسويغ مسار للأحداث بعينه.

كلّ حدث إنما يقع في الحدود الشاسعة لمعرفةٍ هي جزء من الكيان البشري، وهو يرجع إليه لا محالة، حيث لا تدل الذات البشرية على العقل الجزئي لهذا الباحث أو ذاك، وإنّما لجملة أولئك الذين أسهموا، عبر الأمكنة والأزمنة، في إقامة الميراث الثقافي للبشرية. تتكامل العلوم الإنسانية، وتسهم أبعادها الإبستمولوجية، بتأليف بين المجرّدات، في إنشاء الشكل العياني للحضور الكلي للإنسان لنفسه وللإنسانية. ولقد أبصر نيتشه، الذي تكوّن فكره انطلاقاً من الفيلولوجيا الكلاسيكية، هذه الميتا- إبستمولوجيا للعلوم الإنسانية. تشير إحدى شذراته إلى «عبقرية النوع البشري»: «إن كان ثمّة -بحسب ملاحظة شوبنهاور- شيء من العبقرية في عملية تذكر بنحو حيّ ومرتب لما حصل لنا، في تطلع إلى معرفة التطور التاريخي، الذي ينحو نحو الإعلاء من الأزمنة الحديثة على القديمة بقوّة، والذي قام للمرة الأولى بخرق الحدود البالية بين الطبيعة والروح، فإنّه يجوز لنا أن نقرّ بتطلّع إلى العبقرية لدى البشرية جمعاء. فالتاريخ الذي تخيّلناه تامّاً هو الوعي الكوني»[1].

«التاريخ الذي تخيّلناه تامّاً» يشير، في أدنى الأحوال، إلى الاستكمال النهائي وغير الممكن لمشروع العلوم الإنسانية. هو خيالٌ إسكاتولوجيٌّ؛ فالتاريخ لن يكون أبداً تامّاً، إنّه يرافق مسيرة النوع البشري، مثل ظلّ المسافر يطلبه حثيثاً. إنّ رهان البحث ليس «الوعي الكوني» فحسب، بل، أيضاً، الوعي الذاتي، الذي شأنه أن يتقصّى أصوله في تاريخ الحضارات. في شذرة

(1) Nietzsche, Humain trop humain, II: Le voyageur et son ombre, I, § 185, trad. H. Albert, Mercure de France, 1943, p. 118.

أخرى لنيتشه نجد قوله «يجب أن نسافر»؛ ذلك «أنّ ملاحظة المرء نفسه مباشرة هي غير كافية لتعلّمه أن يعرف نفسه: فنحن بحاجة إلى التاريخ، من أجل أنّ الماضي ينشر في أنفسنا ألف موجة وموجة؛ ونحن أنفسنا لسنا شيئاً غير ما نستشعره في كلّ حين من هذا الاتصال. (...) يجب أن **نسافر**، مثلما كان يسافر الشيخ هيرودوتس، وأن نحط رحالنا لدى الأمم. (...) وإن من انتهى به الأمر، بعد دربة طويلة في فنّ السفر هذا، إلى أن صار جاسوساً بمئة عين سيؤول به الأمر (...) إلى أن يجد في مصر واليونان، في بيزنطة وروما، في فرنسا وألمانيا، في عصر الشعوب من أهل الوبر والمدر، في زمن النهضة أو الإصلاح، في وطنه وخارجه، وحتى في أعماق البحار وفي الشعاب والنبات والجبال، مغامرات هذا الأنا الذي يولد وينمو ويتحول. فإنّه هكذا [246] تصير المعرفة بالنفس معرفة كلية، بالنظر إلى كلّ ما مضى...»[1].

يعرض نيتشه، هاهنا، على الرغم من كلّ حساباته التي يصفيها مع الرومنطيقية السطحية، جوهر الهرمينوطيقا الرومنطيقية. فالفهم يحيل على استدعاء أو اقتضاء الظاهرة البشرية الجامعة، استنقاذٌ واستفناءٌ لآثار البشرية على كوكب الأرض، منذ الأصول الأولى للنوع، ومنذ تكوين الجماعات البدائية. إنّ صورة الصور هذه أنموذج بشري أصلي، لا تخصّ الماضي فحسب؛ فالعلوم التاريخية تكتمل بعلوم الحاضر، جرداً للحال الراهنة في تعقيدها الشديد، بل بعلوم المستقبل، التي تتراءى في الحاضر، على هيئة خطاطات ومشروعات، وجاهتها تسهم بشيء من الارتداد إلى الوعي الراهن في تشكيل حضورنا في العالم.

«التاريخ الذي تخيّلناه تامّاً»، هو أفقٌ أخيرٌ لـ«وعي كونيٍّ»، بما في ذلك تاريخ الحاضر، وتاريخ المستقبل، ذلك هو مجال الهرمينوطيقا، الذي تجتمع

(1) المرجع نفسه، § 223، ص138-139.

فيه مختلف العلوم الإنسانية. وهي لا تتقاسم المجال الكلي، اعتماداً على تقسيم للعمل تحكّمي بنحو ما، تكون نتيجته تفكيك صورة الإنسان إلى شظايا متناثرة. كلّ فنّ، بغضّ النظر عن تخصّص إجراءاته وقواعد عمله، يتعين عليه أن يستحضر جماع الحقل الإبستمولوجي، وإلا فإنّ التمرّس بعلم جزئيّ سوف يفضي إلى حجب إنسانية الإنسان، بدل الكشف عنها. إنّ المتخصصين الحاليين، من قِبَل إهمالهم للمقتضيات الأساسية لإبستمولوجيتهم، يلقون ما يلقون من الاعتراض بناء على تشابك الفنون، الذي ما كان عليهم التغافل عنه أبداً.

ولعلّ القاعدة الذهبية للهرمينوطيقا أن تكون عبارة تيرنس: «إني إنسانٌ، وأحسبُ أنه لا شيء ممّا هو بشريٌّ غريبٌ عنّي. «فالفهم إنّما هو بسطٌ حول الذات العارفة، لمعرفة ذات مركز واحد جامعة إليها مناطق بعيدة أكثر فأكثر عن الفضاء الذهني، حيث يكون شعاع الفعل لكلّ عقل متغيّراً على قدر بسطة الروح التي له. إنّ المعرفة تحقّق توسّعاً في الحضور لدى العالم، حيث ينوب حضور الروح عن الحضور الحسي للإدراك. فالأمر يتعلّق لا بنظر محض، على معنى البصريات النيوتنية، وإنّما بانتشار للحضور في كثافته العيانيّة. إنّ العلوم الإنسانية هي لنا شهود على أحداث ماضية أو بعيدة، لا على النحو المجرد لثبتٍ هندسيٍّ، وإنما قدر الإمكان بفضل انبعاث للمعنى، شأنه أن يسترجع المعاصرة، موضوعاً أقصى للبحث، لا قبل لنا به أصلاً، من أجل أننا لن نبلغ بهذا السبيل غير حضور بالوكالة؛ فإنّ غياب الماضي، أو البعيد، لا يمكن تعويضه بالكلية، وإنّما تبقى درجات كثيرة بين اللاشيء الذي في عدم الفهم التام وجماع البعث المُعجز.

إنّ العمل الرئيس في هذا الانتشار الذي للحضور، هو النّقل التناسبي، على جهة لقاء الإنسان [247] بالإنسان. فالأمر لا يتعلّق بحساب، بإجراء عقليّ قائم على ما في الأذهان؛ ذلك أنّ المطابقة تستنفر المصادر كافةً التي في طبيعتي؛ فحتى أتطابق مع الغير، يتعيّن عليّ أن أجد فيه كلّ ما أجده،

وأشعر به في نفسي. إنّ الإبستمولوجيا التقليدية لا تبسط غير البعد الوحيد للذهن، معزولاً عن كامل السياق الشخصي، بدعوى أنّ الوجدان، والقوى الغريزية، هي من جنس الفكر الغامض. هذه القوى التي صارت مشكوكاً فيها ومستنكرةً بوصفها «قوى مضللة»، تمّ استبعادها من البحث عن الحقّ. من ها هنا جاءت أنتربولوجيا ثنائية، راجت في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

أمّا الطفرة الرومنطيقيّة فقد أعادت الاعتبار إلى «الحس الباطن»، مصدراً وأصلاً للحقيقة. فالشعور، وهو عنصر قائم بذاته، مكون للهوية البشرية، ليس عامل تضليل بأيّ وجه، إنما يتدخل بوصفه كاشفاً للأصالة العميقة، في حين أنّ صروح العقل في أغلب الأحيان آلات لبلاغة ظاهرها علميٌّ، غرضها حرف الإنسان عن المقتضيات الجوهرية لطبيعته. فالحساب العقلي، متى ما وقع غرسه في موضع ما من الواقع الحي، يوشك أن يمسّ الحياة مجرّد مساس، إفلاتاً إلى الأمام يستبدل هذيان النزعة الهندسية المغالية بالأصالة البشرية. إنّ الحدس الرومنطيقي بالحياة يؤصّل الشعور، الذي لا يستحسن بطبيعة الحال اتباعه بغير نقد. ولكنّ فلتات الهوى ليست أخطر من فلتات الذهن، حينما نركن إليها ركوناً أعمى. فعبارة «شعور» تدلّ بنحو مجمل على إثبات الشخصية، بما في ذلك النزوعات الوجدانية، التي نميل غالباً إلى اختزال ميدان «الشعوري» إليها. الوجدانُ تعبيرٌ عن الفردانية في مقام تكون فيه مدعوّة إلى النطق عن نفسها بالكلية، أن تحسم أمرها في هذا الخيار المهمّ أو ذاك. إنّ التحليل العقلي لا يتحكم في المواضع العميقة للشخصية، فالعزمُ والدفعُ يستنفران المصادر السرية والتفضيلات، وبعبارة مختصرة القيم المؤسسة للحضور في العالم، وهي التي في سبيلها يضحّي المرء بالمنافع المادية، وقد يصل به الأمر إلى حدّ التضحية بحياته.

إنّ الاتجاهات والاختيارات، التي تقرّر في شأن الحاضر والمستقبل، تستجيب إلى تفضيلات بالإمكان، بمقتضى الحال، أن تُلقى بحسب حكم المنظومات الأكسيومية للذهن، ولكنّها تستمدّ الدوافع إليها من مناطق أكثر

سرية للشخص. ولقد يرجع النجاح، الذي عرفته النظريات المعاصرة في اللاوعي في جزء عظيم منه إلى ما ألقت به النزعة العقلية السائدة في العدم، والذي لم يكن يتيسّر النطق به بحسب الصيغ المفهوميّة المتماسكة. فإنّ ما لم يمكن بيانه قد عُدَّ غير موجود، على الرغم من الدور الحاسم الذي اضطلع به في ظروف كثيرة، أمّا انكشافه تحت مسمى «اللاوعي»، فقد فضح فجأة الثغرات الكبيرة لعلم النفس وللأنتربولوجيا السائدين. كلّ السبل السالكة للتجربة الشخصية تؤدّي إلى هذا «اللاوعي»، المكبوت بفعل ما يكتنفه من ضعف الوجاهة التحليلية. من هاهنا جاءت إعادة الاعتبار إليه بمبالغة شديدة، استفاد منها مضللون بارعون، استقووا بما بلغوا من كشف لمنجم ذهب في الأعماق [248]، التي تنعقد فيها المواقف الجوهرية، التوترات والنوايا، وهي تناقضات محركة بنياتها السفلى هي التي تحكم الحياة الواعية للفرد.

والحقّ أنه يجوز لنا أن نتحدّث عن اللاوعي لدى فكر يضعف، وينساق إلى الآليات، وإلى تداعيات وعي أو حس أو إحساس في طور التفكّك. غير أنّ موضع اللاوعي هو أيضاً فوق الوعي، بمعنى الانبعاث المقوّم للوجود بحسب تصاعد القيم. لم أعربنا عن هذا الموقف أو ذاك في ظروف عسيرة من حياتنا الخاصة أو العامة؟ كيف نبرّر ما نعيشه من الحب والكراهية، من الصداقة؟ إنّ كلّ المحاولات، التي ترمي إلى تبيان هذه الاختيارات الحاسمة، لا تفضي إلا إلى تبريرات غير وافية. «لأنه كان هو، لأني كنت أنا»، كما قال مونتاني لتبرير صداقته للابويسي. ثمّة انجذابات لا تُقهر وكراهات؛ وإنّ ذلك لا يعني أنّها غير ذات أساس؛ بل العكس هو الصحيح. إنّ تأصّلنا في المشهد البشري إنما يقوم على هذه الانطباعات من الرضا، أو من السخط، التي تضفي الدلالة على حضورنا في العالم، محدّدةً، في قسط عظيم منها، نجاح حياة مّا أو إخفاقها.

كلّ هذه الخواطر والمشاعر هي من الوجدان؛ ولكن هذه العبارة من الغموض حيث لا تميّز هذا المقام، الذي الأحكامُ فيه لا يُصرح بها دون

النظام المفهومي، وإنّما بعده، باعتبار أنّه من الجائز أن نجد لها بأخرةٍ تسويغات عقلية، هي من المماحكات لا من الحجج أصلاً. وإنّ هذه الانطباعات وهذه النزوعات إنما تصلح دليلاً للمعرفة، أو أنّها بالأحرى تعمل من قبلُ شكلاً من المعرفة، على قدر استفادتنا منه للإقبال على العالم. وهي تصلح أعضاء لمباشرة الواقع بحسب مبدأ التماثل البشري؛ فهي تمكّن من بسط الحضور عن بُعدٍ، بفضل توسيع أو نقلٍ للهوية الشخصيّة. ولقد جعل المنظّرون الألمان اسم التشاعر (Einfühlung) لهذه المطابقة بين فرد وآخر، وحتى بينه وبين وجود غير بشري؛ والترجمة الفرنسية (empathie)، وهي المشتقة من (sympathie)، لا تنقل هذا الانبساط الكوني للكائن البشري، القادر على المروق من أجل أن يختبر انطباعاً، أو يحيا تجربةً يقوم فيها مقام غيره، أو يعيش حدثاً كما يحلو له، أو أن يرى العالم بعينيه.

إنّ الاستشعار ليس ازدواجاً في الشخصية؛ إنّما هو إطلاقٌ لمشاركة بين الموجودات، بفضل [هيئة] باطنية متبادلة بين الكائنات، وتعاهُدٍ يُدرَك بصفته تلك، يلغي التباعد بين الفردانيات. أن نفهم أحداً ما يعني أن نشاركه مشاعره الحميمة، ومواجده وتصاريفها؛ يعني أن يكون بمقدورنا أن نتأوّل سيرته بناءً على علامات ظاهرة نجدها في سلوكه، بما في ذلك إشاراته وأقواله المنطوقة والمكتوبة. إنّ هذا الإمكان لنقلة وجودية يجوز أن يُحمل على معنى موجب أو سالب؛ فالبصيرة الشاهدة للحب، وللصداقة، يمكن لها أن تغيّر من علامتها. أمّا النفور، والبغضاء، فلها أيضاً أثرٌ عن بُعدٍ؛ إذ تسمح بسبر الشخصيات المنافسة، بـ«القيام مقامها». على أنّ موقف اللامبالاة موجود أيضاً مع الحياد [249] الذي في عدم الفهم. لم يكن ديلتاي لـ«يفهم» الغنوصيين من القرون الأولى وخصوماتهم الشديدة. لقد كان في إمكانه أن يقرأ النصوص، وأن يحلّل المذاهب؛ ولكنّه كان غير قادر على الإحساس بوجهات النظر المتعارضة، وعلى مشاركتها انفعالاتها، التي لم يكن لرهانها الوجودي تعلّق بمعنى الحياة كما يراه.

إنّ إبستمولوجيا قائمة على التعاطف أو التنافر، على الانبساط الكوني لوجدان معرفيّ، تنكر الأعراف العلمية الحسنة، حيث الحياد الساذج والنزيه هو القاعدة الذهبية للوضعية. ومع ذلك كلّ واحد يعلم بوجود مؤرخين كاثوليك ومؤرخين هم أعداء للكهنوت، مؤرخين ماركسيين، مؤرخين محافظين أو تقدميين، وغير ذلك. كلّ واحد يعلم بذلك، ولكنّ الجميع يتظاهر، بمن فيهم أصحاب الشأن أنفسهم، بالاعتقاد بأنّ مواقف هؤلاء وأولئك، وأهواءهم المنحازة، لا يُستهان بها في بحوثهم، وفي النتائج الحاصلة. فالعلم، الذي ينادي به الجميع، هو معرفة منزّهةٌ معلقةٌ خفيفة، في فضاء معقم، بمنأى عن كلّ ظهور للاختيارات والرغائب الصريحة أو المضمرة، التي تهجس في أنفس الباحثين، طوال أبحاثهم. ثمّة طرقٌ كثيرةٌ لكتابة تاريخ الثورة الفرنسية؛ كل واحدة من هذه الصيغ، ابتداءً بتلك التي قدّمها ميشلي، والتي قدّمها لامارتين، وصولاً إلى صيغة جوراس وماتياز وسوبول، تنكشف بوصفها تخريجاً للرغائب وللاختيارات الشخصية للمؤرخ. لقد شاءت الموافقات والأعراف المرعية، أن يخفي المؤلّف، في مجال العلوم الإنسانية، **أناه**. أمّا الرومنطيقيون، وميشلي في صدارتهم، فلا يتردّدون في الإفصاح عن ذواتهم؛ وليس ذلك عندهم بآية من آيات الضلال؛ بل هي أمارة على الصدق.

إنّ إبستمولوجيا العلوم الدقيقة تأخذ في اعتبارها، تحت لواء الموضوعية، واقعاً قائماً من قبل تدخل المؤرخ. فهذا الأخير يتفحّص البانوراما المنشورة أمام ناظريه، مثل الإمبراطور، الذي يشهد المعركة من أعلى قمّة محدّدة لحسن الحظ في المكان المناسب حتى لا يفلت من عين السيّد شيءٌ ذو بال. فالمؤرخ المُجيد، على مثال رسام المعارك، يصف الحالة مثلما ترتسم أمام عينيه. فإنّ معنى الحدث مكتوبٌ في الحدث؛ وإذا كان المؤرّخون نزهاء وأذكياء، فسوف يصفون جميعاً الواقع نفسه بالطريقة نفسها. فإن كان ثمّة التباسٌ، أو اختلافٌ في هذا الأمر أو ذاك، فإنّ

المكافحة النقدية للشهادات بعضها ببعض سوف تمكّن من بيان الحقيقة، واستبعاد الخطأ. لقد كان فنّ التاريخ التقليدي يعمل اتباعاً لافتراضات الحسّ السليم.

ولعلّ الأمر أكثر تعقيداً ممّا يظهر؛ ففي الفرضية التي قدّمناها يكون المؤرخ وموضوعه متعاصرين إلى حدٍّ مّا، في الفضاء المكاني الزماني نفسه. والعالِمُ إنما يتدخّل كرؤية صرفة؛ إذ يقتصر على قول ما يراه، على طريقة الإمبراطور في قمّته. غير أنّه بين المكان والزمان، اللذين للمؤرخ، وذينك اللذين للواقع الذي يدرسه، لا يكون الاتصال مباشراً، مثلما هو الأمر في الرؤية. إنّ مؤرخاً أمريكيّاً يعتزم كتابة تاريخ معركة الجبل الأبيض (8 تشرين الثاني/نوفمبر 1620)، في بداية حرب الثلاثين سنة، يتعيّن عليه أن يقطع المسافة التي بين قارتين، الفاصلة بين بوهيميا وبين برنستون أو يال، وهي ليست قارات جغرافية فحسب، بل هي قارات بشرية، ومنظومات قيم. لا يكفيه أن ينظر في بضع منقوشات قديمة تمثّل فيالق على شكل مربعات، مع كتل هندسيّة للمشاة والفرسان، وشحنات للمدفعية متأخّرة قليلاً. هذه العلامات المرسومة رسماً عشوائيّاً، من قِبَل أن «نظام المعركة» ليس في الحقيقة غير فوضى رهيبة، لا تمثّل معنى صراع رهانه كان التوازن السياسي لأوربا الحديثة. هو رهانٌ مقاتلو الجبل الأبيض لم يكونوا ليقدّروه حقّ قدره. لم يكن أيٌّ منهم ليتخيّل أنّ الأمر يتعلّق بافتتاح دموي لصراع سوف يذهب طيلة ثلاثين سنة بالبلاد الألمانية؛ أمّا أولئك الذين لم يُقتلوا في الميدان، فسيكون لهم سعة من الوقت ليهرموا، ويتوفّوا، قبل أن يتمّ إمضاء معاهدات وستفاليا، في سنة 1648، التي هي أسس نظام أوربي جديد. كلّ ذلك يعرفه المؤرخ الأمريكي حقّ المعرفة، وهو ليس بإمكانه أن يتغافل عنه حين يهمّ بسرد حكاية هذه المعركة، التي كان يمكن لها أن تكون غير ذات أهمية تذكر. وهو يحفظ بين قوسين، حينما يذكر الجبل الأبيض، بقية [الحكاية] كلها، من تدخل السويديين، والهجرة القسرية للطائفة الموارافية، وسياسة

فرنسا، وغير ذلك. فالمسألة هي أن نعرف إن كان ممكناً تعطيل جزء من فضائه الذهني بهذا النحو، حتى يجد، في كلّ حين من الماضي، براءة اليوم.

يصف هيغل وماركس، وسائر فلاسفة التاريخ، بقدرة مذهلة، سيرَ الأحداث، المحكومة بضرورة داخلية أمكن لهم فكّ مغالقها. ولما كانوا يكتبون التاريخ انطلاقاً من نهايته، كان من اليسير عليهم أن ينتظموا ماضي البشرية بحسب الآلية التي بحوزتهم، ما دام هذا الماضي مضطراً إلى الإفضاء إلى الحاضر الذي أمام ناظريهم. وإنّه ليصعُب علينا أن نتصوّر كيف يمكن لنسقهم أن ينشئ وضعاً غير الذي نشأ فعلاً. فأن نتنبّأ بالمستقبل أمرٌ أشدّ من أن نتنبأ بالماضي، وفي هذا المجال، لم يكن للأنبياء المعروفين لدى الجميع أن يتخيّلوا ما صار إليه التاريخ، حتى وإن كان بأيدي رجال أقوياء يسيرون على مذاهبهم. إنّ حوار موتى بين ماركس وستالين سيكون بهذا الصدد مفيداً أيّما فائدة.

إنّ فضاء المؤرخ ليس فضاء الماضي، مصوناً في حرفيّته، يمكن للاحقين أن يذهبوا لزيارته، وأن يجدوه كما هو على حاله، حيث يبقى الناس والمناظر في مكانهم، في هيئة ذلك الزمان، مثل مشاهد متحف غريفان. هذا الفضاء التاريخي ليس فضاءً معطّلاً فحسب، ومرفوعاً إلى الكونية، ولكنّها ذاكرة مجرّدة للبشرية، هي في متناول باحثين ممّن يجدون فيها حقيقة جاهزة لكلّ حقبة تاريخية، مثلما نطلع في الأرشيف إلى سلسلة الأعمال التي تميّز التحوّلات السياسية والإدارية لبلدٍ مّا. وهمُ اللاشخصية هذا يقوم على حفظه المتخصصون، الذين يخشون طرح الأسئلة على أنفسهم. إنّ ميدان المعرفة التاريخية قد تشكّل فعلاً بتراكم الوقائع والتأويلات، التي تمثّل حوليات للإنسانية. ولكنّه سيكون من قبيل العبث أن نتصوّر أن ترد الوقائع في المقام الأول، في حقيقتها العارية، ثمّ تأتي التأويلات، كما لو كان الأمر يكفي أن ننبش، طبقة طبقة، التأويلات المضافة، لنجد حقيقة الأحداث عاريةً، مثلما هو الحال حينما ننبش [251] رقّاً قديماً، فنجد نصّاً أولاً مخفيّاً تحت نصّ

آخر مكتوب فوقه. فالتاريخ ليس طرساً [Palimpseste]؛ بل هو استجماعٌ حيٌّ لمكاسب البشرية. كان نيتشه يقول: «ليس هنالك وقائع، ليس هنالك غير تأويلات». وفي التاريخ، الشأن دوماً هو شأن تأويلات لتأويلات، والأخير منها هو تأويل المؤرخ الآتي أخيراً محاولاً «صنع التاريخ» من جانبه، وهي عبارة ذات دلالة في حدّ ذاتها.

مع كلّ مؤرّخ يتعاود التاريخ. وقد تكون الفكرة صادمة لاشك، مادمنا نألف، إلى حدّ كبير، وجودنا في التاريخ، لا وجود التاريخ فينا. ويشبه أن يكون حقنا في المبادرة مقيداً بجمع الأخبار المتوافرة؛ ذلك أنه يجب أولاً «أن نتعلم التاريخ» مثلما هو مودع في الكتب، والأرشيفات، والوثائق من كلّ نوع. ولكنّ الوثائق ليست غير شهادات، والكتب ما هي إلا شهادات على شهادات، يحيل بعضها على بعض، إلى الحدّ الذي يتمّ فيه ضبط نقطة توقّف في عمل مؤرخ، يحاول أن يحقّق استجماع المعنى بخصوص حدث ما، أو سلسلة من الأحداث. إنّ هذه الحصيلة لن تكون غير رؤية من رؤى العقل، تأتي بعد غيرها؛ وإذاً ليس لها غير صلاحية مؤقّتة، فكلّ شيء مآله أن يُستأنف باستمرار.

إنّ التاريخ الكوني، الذي من شأن الجميع، والذي ليس من شأن أحد ليس له غير وجود إمكانيّ في الوثائق التي هو مخزون فيها، في انتظار المؤرخ الذي سيعطيه المعنى بإدراجه في معرفة راهنة. كلّ مؤرّخ، وهو أصلٌ جديدٌ، يستعمل حقّ استئناف على الإشارات القائمة؛ إذ يشكّل لحسابه مجموعاً دالّاً، على قدر سعة عقله وروحه. حقّ المبادرة لديه محدود بالمعطيات التي يتوافر عليها؛ حيث تزوّده التواريخ، والإشارات التي تدلّ على الوقائع، والمواقع الجغرافية، والقرارات السياسية، وغير ذلك، بشبكة النقاط الثابتة فيها، يتعيّن احترامها من جهة التصوّر الإجمالي للمجال المقصود. أمّا التأويل فيجب عليه أن يأخذ ذلك في حسبانه؛ يبقى له إمكان ترتيب هذه العناصر، والربط بينها بحسب تشكيلات متغيّرة هي رهن

التقديرات الفردية، والأحكام القيميّة للمؤول. لقد كان الرومنطيقيون يرَون أنّ الأمر لا يتعلّق بإجراء صوريّ فحسب، بحسابٍ يصدر عنه الترتيب الأكثر اقتصاداً في المعطيات، بل بانتشار كونيّ للحقل الذهني للعالِم؛ إذ يوسع من مكانه وزمانه بفضل سيرورة استيعاء بسبيل المطابقة.

إنّ التمثل الوضعي للعالم يخضع لمعايير مستمدّة من هندسة أولية؛ فالمكان الكوني هو حاوٍ يجد الأفراد أنفسهم واقعين في أفقه، وكأنّهم نقاط في امتداد، بعضها خارج عن بعض، تفصل بينها مسافات متغيّرة، ولكنّها لا تنعدم إطلاقاً. أمّا الزمان التاريخي، فيظهر هو أيضاً كامتداد ذي ترتيب طولي يخترقه محور عمودي، فيه درجات بحسب الآناء المتعاقبة للكرونولوجيا. والأفراد وكذا المجتمعات تصطف على طول هذا المحور العظيم، كلٌّ في موضعه بحسب المواقيت التي تسجل حضوره في هذا العالم. يتولى التاريخ استجماعاً جزئياً، أو كلياً لهذا المكان-الزمان المستقلّ عن [252] الملاحظ؛ هذا الذي يصف الواقع الذي يلاحظه، مثل رسام الخرائط ينقل المشهد الذي يقع تحت ناظريه.

أمّا الرومنطيقيون فيقلبون المنظور. فالمكان-الزمان الذي من شأن الجميع، والذي ليس من شأن أحد، ليس إلا رؤية من رؤى الروح، خدعة بصرية، حيث يتراجع المؤرخ أمام ما يظهر له قوة للأشياء. إنّ قلب الأولويات هذا يجعل المعرفة تصدر لا من الخارج نحو الداخل، بل من الداخل نحو الخارج. كلّ كائن بشريّ يشعّ من حوله بدلالات تشهد على حضوره؛ وكلّ ما يوجد عندنا إنما يعكس نور المعنى هذا النابع منا. فالعالم ليس غريباً عنا؛ فهو يردّ لنا لدى المعرفة ما أعطيناه. كلّ كائن يُدرك من قبلنا إنما هو مرتبط بنا برابطة خارجية وداخلية في الوقت نفسه، بفضل ميثاق حلف أصلي بين الفرد والعالم الذي هو حاضر فيه، عالم حضوره في العالم.

يتعيّن إذاً تعويض التصوّر الذري لكائنات موجودة، منثورة في فضاء مشترك، كأنّها حبّات رمل على الشاطئ، بمنطق التلازم المتبادل بين

الموجودات. فالحضور عن بعد، الاستشعار (Einfühlung)، إنما يتجلّى ضمن ثنائية الاستبطان والاستظهار، ضمن المداولة بين حركة نابذة وحركة جاذبة، أو كذلك ضمن الإمكان الذي يتيحه تغيير مركز المعرفة. فإنّ مؤرخ فيليب الثاني، أو لينكولن، ينجز اصطناعاً لشخصية بطله، ويرى العالم بعينيه، ويشعر بدوافعه، ويجد معنى أحكامه. أمّا الناقد الأدبي فهو قادر، في نهاية عمله، على التماهي مع دون كيخوته، على إحيائه في نفسه، ثمّ بعد برهة يجد نفسه في سرفانتس صانع دون كيخوته من أحلامه، ومن استفاقاته.

ولكنّ المعرفة، مهما كمُلت، لا تخلو من نقصان. فإنّه قد يحدث أنّ الشخصية المدروسة تقاوم، وتبقى مستعصية، وغير مفهومة، كأنّها لائذة بمفازة من العداء، والكراهة التي لا يبلغ الناقد إليها سبيلاً. «هذا الرجل استعصى عليّ». ولكن قد يحدث، أيضاً أنه بعد وقت ما من الفحص الوثائقي، ينبجس النور فجأة؛ مرة واحدة، يقع اجتياز الحدّ الذي كان مستعصياً من قبلُ، كحلف يُعقد بين كائنين حين «يتعارفان»، بعد حين من معاشرة لم يأبه فيها أحدهما للآخر. فالأمر لا يجري على هذا النحو فحسب مع الشخصية التاريخية، بل كذلك مع الأثر الأدبي، ومع عصر بأكمله، مع مدرسة فلسفية، أو حركة سياسية. والحق أنّ الأمر لا يتعلّق بنهاية تحليل، أو بانتقال إلى التأليف. فالفهم ليس من جنس استدلالي؛ إذ يمكن له أن يعبّر عن نفسه على صعيد اللغة، بالإيجاز أو بالإطالة المفرطة، ولكنّه يقع وراء ذلك، حيث لا توفر اللغة غير إلقاء غير مناسبٍ.

ولقد صرف المنظّرون الجرمان همّهم في دراسات مطوّلة عن الفرق بين **التفسير** وبين **الفهم**. وقد كرّر ديلتاي قوله إنّنا نفسّر الوجود المادي للطبيعة بينما نفهم الإنسان. فالتفسير إنّما هو من جنس منطق الخارج الطبيعاني؛ أمّا الفهم فيوافق منطق الاستلزام، الباطن، المشاركة المكثفة. إنّ الواقع الإنساني، حسب [253] ديلتاي، لا تتيسر معرفته إلا بوساطة المقاربة التفهمية، وهي وحدها القادرة على تبيان المعنى المحايث للموجودات

المحيطة بنا. إنّ إقامة المعنى في موضوع المعرفة ليست حاصل إلقاء من الذات، التي تتخلّى عن جزءٍ من ذاتها لتستنقذه في عمل المعرفة. ففي الرؤية الرومنطيقية للعالم، لا يهيمن الكائن البشري على المعنى، ولا يملكه ليجعله لنفسه كيفما شاء. إنّ المعنى سابق على الفرد، الذي يكتشف نفسه نقطة انبجاس في الدارة العظمى للمعقولية المحايثة للكون. ومتى استيقظ الوعي بالمعنى في روح ما، فإن له أن يتدخّل بصفته مبدأ للمعرفة أو للاعتراف، الذي يسمح بالتعرّف إلى الكائنات وحتى الأشياء في قلب الحياة الموحدة الكونية.

إنّ الفهم الرومنطيقي[1] يفلت من ثنائية المثالية والواقعية؛ فنقطة ارتكاز الحقيقة ليست في الذات، بما هي الأصل الجذري لكلّ معرفة، بحسب بعد العقل. ولكنّها ليست في الواقع المادي، أيضاً، الذي يحكم بأمره على الوعي. أمّا العالم الثقافي للآراء وللمعارف فله امتداد معقول، تقطعه دارات دلالية تتقاطع وتشتبك، تترابط وتنحلّ عبر الأمكنة والأزمنة. إنّ الأدروجات، والمعتقدات، والأفكار، والتقاليد من كلّ نوع، والتيارات الأخلاقية والجمالية والدينية، تعبُر الواقع الإنساني، وتبعث فيه الحياة بقواها الدافعة، التي تتجدّد من عصر إلى عصر بما تلقاه البداهات الغالبة على الأفراد من التبدّل. أمّا اللغة، الحاملة لهذه الديناميات الثقافية، فتضطلع بدور الوسط الحاضن، الذي تنغمس فيه أشكال الوعي، والذي هو خارج وداخل كلّ واحد منها. غير أنّ اللغة لا تنفكّ عن التحوّل والنماء، عن السقوط والفناء، لأسباب ليست راجعة إلى إرادة المستعملين. اللغة تستخدمنا مثلما نستخدمها

(1) لقد مثّلت نظرية الفهم موضوعاً لبحوث عديدة من جانب علماء ومفكّرين من الجرمان. ولم يكن هذا الاهتمام بهذه الإشكالية ليظهر في فرنسا، أو في المجال الأنجلوسكسوني. يمكن الاطلاع على العمل الجامع ليواخيم فاخ، الفهم؛ كذلك نشر بولنو، تلميذ ديلتاي، كتاباً في هذا الغرض:
Joachim Wach, Das Verstehen, Tübingen, Mohr, 3 vol., 1926 sqq; O. F. Bollnow, Das Verstehen, Mainz, 1949.

نحن؛ فهي تحمل قوة إقناعية يمكن لها -إن تلاعب بها أصحاب الدعاية من النبهاء- أن تنطوي على فعالية مدهشة. فالنازية والفاشية يمكن اختصارهما في معجم أساسي كلماته الرئيسة، بقوتها الساحرة، كان لها سلطان يهيج ملايين الناس؛ وكذا الأمر مع «اللغة الخشبية» للأنظمة الاستبدادية.

إنّ سحر البيان ليس من عمل الأصوات في شيءٍ؛ فالألفاظ لها شحنة وجدانية باطنية. وفي بعض الأحوال، إنّ الدلالات المحيطة، والقيم التي يُعلي من شأنها الوعي الجمعي، تَثبُتُ عند ألفاظ، منها القديم ومنها ما نُحت للغرض. ثمّ يحدث إجماع حول اللفظ المقصود، ويحاط بهالة من التبجيل أو الاستهجان. ولعلّ المعجم الفلسفي معتاد على هذه الظواهر اللسانية. فالقرن الثامن عشر قد انتشى بـ«التحليل» مثلما أنّ وسط القرن العشرين احتفى بفضائل «الجدلية» أو بـ«البنية». هذه الألفاظ، التي لا يمكن تعريفها بدقة، كان لها إشعاعٌ [254] بمعقولية إعجازية، حيث كلّ المصاعب تفضّ دفعةً واحدةً. ففي كلّ المجالات ثمة أدروجات، أدروجة اللباس لا تقلّ طغياناً عن الأدروجات الفكرية أو الجمالية. فلا خلاص خارج الأدروجة؛ حيث يتعيّن اتباع كلّ ما هو «جديد»؛ لأنّ «الجديد» هو المفضّل دوماً. كذلك الأمر في السياسة، حيث يجب علينا أن نكون مع «التغيير»، حتى لو كانت هذه الكلمة البريئة لا تعني شيئاً ذا بال، ولا يظهر أنّها قابلة لشحنة كبيرة من القيمة المضافة. ومع ذلك إنّ معاصرينا إن سُئِلوا: أَهُم مع «التغيير» أم ضده، فإنّهم لن يجرؤوا على الإجابة بالنفي.

إنّ الوجود البشري يخضع لحكم اللغة، التي تتحكّم في وعي كلّ واحد منّا بنفسه. فمستخدم اللغة بمقدوره أن يفرض عليها إرادته، ولكنّ ذلك إلى حدّ معين فقط، من أجل أنّ اللغة تحمل دلالات ليس لنا عليها سلطان. والكلمات **تريد أن تقول** مقاصد مخصوصة وانجذابات وتداعيات وقيم موجبة أو سالبة، هي مفروضة على المستخدم، ولو كان ذلك بغير وعي منه. ونحن نظنّ أننا **نبادر بالكلام**؛ بينما الكلام هو الذي يوقعنا في أغلب الأحيان في شركه. ذلك

هو أحسن تصوير لمحايثة المعنى للجماعة، حيث تختصر نظرية العلوم الإنسانية في خطاب لسانيّ مرتّب حسب بضع قواعد. فأن نفهم يعني أن «نجد الكلمات المناسبة» حتى نضفي المعقولية على فرد، أو على حال، غاسقيته الظاهرة تصير فجأة إلى الصفاء. وإنّ هذه العملية غير ممكنة لولا أنّ الكلمات المقصودة لها في ذاتها محتوى وجداني أو معياري قابلٌ للتطبيق على الحالة الجزئية. أمّا التأويل فيتولّى إدراج موضوع البحث في مجموع معقول سابق في الوجود؛ إنّه يدرج واقعةً أو حدثاً أو فرداً في رؤية للعالم متشكّلة من قبلُ. أن نلتقي بأحدٍ ما، أو بآحاد، يعني أن «نوسّع من دائرة معارفنا».

والحقّ أنّ اللغة بحصر المعنى، بما فيها من معجم وتركيب وبلاغة، إنما تحمل دلالات هي وسيط لها؛ فالألفاظ والجمل هي وسائل من أجل الظاهرة الإجمالية للتبليغ، لا تبليغ الألفاظ، وإنما تبليغ المعاني. إنّ تجربة المعنى، وهي تجربة وجودية، إنّما تحدث وراء الألفاظ، وقد يعنّ لها أن تجري بغير ألفاظ؛ يمكن لنا أن نتفاهم بـ«أقل من اللفظ»، أو دونه أصلاً؛ كذلك يمكن لنا ألا نتفاهم، على الرغم من الإسراف في الألفاظ، مثلما تشهد على ذلك حالة الخلاف المتواتر، الذي لا شأن له بالسمع، وإنّما بالتزام كلي لشخصيّة الأفراد، الذين فسدت الرابطة بينهم. لمثل ذلك لا تُختزل التأويلية في اللسانيات؛ على أنّ اللسانيات شرطٌ لازمٌ لشرح نصّ مكتوب، مثلما هي الإحاطة بنظام الكتابة المستخدم؛ ولكنّها ليست شرطاً كافياً. إنّ التأويلية تتولّى وضع تعبير لساني (لغة مكتوبة أو رمزية)، في سياق إنساني؛ حينئذٍ تلتئم الدلالة الحية في جماعها - المعيش (Erlebnis)، إن شئنا استخدام عبارة ديلتاي.

يجوز لنا أن نطبق على بعض الظاهرات الإنسانية، الفردية أو الجماعية، ضوارب رياضية، وأن نسنّن بعضاً من مظاهرها. هكذا تعمل السيكولوجيا التجريبية، منذ [255] قانون فيبر-فشنر؛ كذلك الأمر مع المناهج الإحصائيّة، التي تقتنص الفرصة متى شاءت حتى تعمل على تعدادات في

مجال التاريخ، وعلم الاجتماع، وغيرهما، الأمر الذي يزين لمتخصّصين مرموقين الخدعة، التي تجعلهم يظنّون أنهم يحولون مجالهم إلى علم محكم. وهي قياسات تعدادية ليس لها مع ذلك أية مزية في معقوليتها الذاتية؛ فهي، شأنها شأن ألفاظ المعجم، إشارات، ومنطلقات لتأويل سيبتدئ منها. غير أنّنا إن شئنا قيس كاتدرائية شارتر في كلّ الاتجاهات، ورفع الجوانب التي للمجموع وللجزئيات، وتسجيل أبعاد التيجان والتماثيل بالمليمتر، فإنّ الأشكال والبناءات الهندسيّة سوف ترسم الهيكل الرياضي للكاتدرائية. سيبقى أن نجد روحها، والرمزية الداخلية للدلالات، التي تبعث الحياة في الكلّ، وفي الأجزاء، والقيمة الروحانية لشعيرة الاحتفال، التي أُقِيمت لبنةً لبنة على مرّ أجيال عديدة من قبل الطائفة مجتمعةً. فالكاتدرائية لا يمكن تأويلها اللهمّ إلا في الرحم الحي والخلاق للعالم المسيحي الوسيط. ولو جاء هندسيّ متخصّص من كوكب آخر، وأفلح في تفكيك الهيكل الرياضي للصرح، فإنّه لن يحرز أيّ تقدم؛ بل لعله أقلّ منّا تقدّماً أمام الرسم المُعاد تركيبه لهرم المايا، من أجل أن بإمكاننا، على الأقل، أن تكون لنا فكرة، ولو صغيرة، عن طريقة استخدامه.

لقد كان النجّارون العاملون في البحرية في جزيرة أورليان، في سان لوران عند أعالي الكيبك، يصنعون، إلى وقت غير بعيد، بوارج كبرى مجعولة للإبحار في النهر، دون أن يعتمدوا مجسمات ولا رافعات؛ فقد كانت معرفتهم الفطرية تدلهم على تجميع الروافد، التي تكوّن هيكل البناء. ولو سألناهم عن أبعاد السفينة، لاكتفوا بتناول أداة قيس، وإحصاء الأقدام والبوصات للعمل الذي تمّ إنشاؤه، حيث كلّ واحد يعرف أنّ له المزايا الملاحية المطلوبة كافةً. قد تضحك بعض العقول الوضعية من هذا المثال الذي ضربنا، لما فيه من التقادم. فالهندسة البحرية، في أيامنا، تمرّ عبر الآلات الحاسبة الإلكترونية، والحواسيب، والمخابر التجريبيّة لعلم السّوائل التطبيقي، وغير ذلك. إنّ ناقلة نفط ذات 500 000 طن تسبح على بحر من الأرقام والمعادلات من قبل أن

يتمّ إطلاقها للعمل؛ وكذلك الأمر مع ناطحات السحاب، التي تثقل بحضورها أجواء حواضرنا الكبرى. وقد يشهد التصوّر الرياضي البسيط لهذه الصروح على صعوبة إدماجها في الواقع الإنساني، حيث تهدّد تناسقه الداخلي بأحجامها الهائلة. من ذلك جاء احتجاج طائفة من معاصرينا ضد هذه المسوخ؛ إذ من الممكن أن نبني صروحاً أعلى بكثير من التي هي قائمة بعدُ؛ من الجهة النظرية والفنية، فإنّ أبراجاً ترتفع آلاف الأمتار يمكن تصوّرها. ولكن يبدو أنّ العبقرية البشرية تردّد في اجتياز بعض الحدود. فبرج إيفل، الذي يبلغ قريباً مئويّته، مثّل واحداً منها حيناً من الدهر؛ ولقد تمّ تجاوز برج إيفل، ولكن التّسابق نحو الرقم القياسي في التّطاول في البنيان لا يبدو أنه يغري من له الجرأة على ذلك، لا لأسباب اقتصادية وفنية فحسب، بل كذلك من جهة الإعراض عمّا يصيب معنى المقاس البشري من التهافت، وهو الذي يلازم إقامة نوعنا على كوكب الأرض.

[256] يمكن لنا أن نعرف الفهم بالنظر إلى أفق المعرفة هذا الذي يمثّله المُقام بالمشهد الأرضي على حال البشرية. فالأمر لا يتعلّق بصيغة أو بمجموع من الصيغ ذات السمة الاستدلالية، مأخوذة من منظومة لسانية أو رياضية، وإنما بتجربة وجودية (معيش)، تركز في لحظة بعينها جماع الدلالات العيانية، التي تتقوم بها شخصية ما. إنّ الحضور أكثر من مجرّد التمثّل، لا ممساحية ذهنية، وإنّما صلة عيانية بالموضوع، معدلة بأحوال وجدانية (Stimmungen)، بإلف متناغم أو بشقاق، باستحسانات أو تقديرات بحسب قيم تلازم الحياة الفردية. ينطبق هذا الضرب من التواصل على التواصل مع الغير، وعلى المعرفة التاريخية بشخصيات سابقة، بعصور قديمة، أو بإنسانيات نائية.

ولقد كان شأن الإثنوغرافيا المعاصرة معرفة الإنسان بالإنسان، وإقامة صلة عقلية بين إنسانيات نائية بعضها عن بعض. غير أنّ البدائيين كانوا لزمن طويل ضحيّة حكم متعسّف؛ فبدل الاعتناء بهويتهم الخاصة، تمّ نقلهم إلى

الفضاء الذهني للغرب؛ وقد تبيّن أنّهم لا يستعملون قواعد المنطق البسيط والنزيه المتداول في المجتمع الغربي الرفيع. ولما كانوا لا يفكّرون مثلنا، وأن الإنجازات الحاصلة عن صنائعهم كانت تبدو أدنى من التي لدينا، وصفنا فكرهم «العتيق» بأنه «قبل منطقي»، وهي من اللطائف الاستهجانية إزاء إخواننا الذين هم أدنى منّا. وقد نشر لوسيان ليفي برول، بعد دراسة هائلة ومتعمقة للأدبيات الخاصة بهذه المسألة، عشر مجلدات مشحونة بالمراجع دون أن يكون له أدنى اتصال بهذه الجماعات، التي كان يصف سلوكها الذهني.

إنّ ليفي برول، وهو صاحب موهبة فائقة، ابتدأ بدراسة عن أوغست كونت، كان يستلهم مفترضات المذهب الوضعي، الذي كانت عقائد معقوليته المكافحة غالبة بأمرها. كان البدائيون يظهرون إليه كأنّهم إخوان من رتبة دنيا، في انتظار الإنماء العقلي الذي شأنه أن يسمح لهم بأن يصيروا مواطنين واعين ومنظمين ضمن الديمقراطية الكونية. ولقد أعاد كلود ليفي ستروس مراجعة جدول القيم الذي عرضه سلفه المرموق. إنّ نظرة ليفي برول هي نظرة فولتير وكوندورسي؛ أمّا ليفي ستروس فقد تبنّى نظرة روسو؛ إذ تقدّم بالعصر الذهبي إلى الوراء. فالحضارة هي الانحطاط. والإخوة الأدنون هم في حقيقة الأمر أقرب إلى الأصل، من الأعلين. لقد كانت لمؤلف (**المدارات الحزينة والفكر البرّي**)، بعض الاتصالات، المحدودة والحقّ يقال، ببعض القبائل الهندية من حوض الأمازون. ولقد استنتج من ذلك أنّ هؤلاء الأفراد، الذين يعيشون شظف العيش، هم، في الحقيقة، ومن وجهة النظر العقلية، موهوبون موهبة فائقة، متطوّرون جدّاً. سوى أنهم يحجبون ألعابهم، ويحجبونها بالأحرى عن أنفسهم. هم لا يدركون ما يقولون؛ ولا يقولون ما يقولون؛ هم يريدون قول شيء آخر تماماً.

لقد أمكن لليفي ستروس، إذ نفذ إلى الدلالة المحتجبة، أن ينقل اللغة المتواضعة للأمازونيين إلى العالم العقلي [257] للسيبرنيتيقا؛ اكتشف معقوليّة مكافحة ثاوية في الأعمال اللغوية والذهنية لهؤلاء الكرام الذين يمتلكون،

دون علم منهم، حاسوباً في أدمغتهم، الأمر الذي جعلهم يرتبون، بمهارة فائقة، عالمهم الصغير. إنّ الإثنولوجي إنما يُسقط خطاب المتوحشين على عالم منطقي رياضي، حيث يمكن فكّ نظامه المكتمل. الأمر الذي يعني استئصال القبيلة الهندية من فضائها الحيوي لنقلها إلى فضاء الحاسوب، مثلما كانت تنقل قبيلة من الزنوج إلى حديقة مكيفة مناخياً حتى تعمل تحت الأنظار الباهتة لشذاذ المعارض الاستعمارية.

إنّ متوحشي ليفي ستروس، مثلهم مثل نظرائهم عند ليفي برول، هم خيار جزافي؛ فأن ندرجهم في سجلّ المتأخرين، أو المتطورين جدّاً، يعني أن نحكم عليهم بالنظر إلى معيار الرجل الأبيض، الغربي والمتحضر، الواعي والمنظم، والذي يمكن أن نتساءل إن كان هو نفسه اختلاقاً جزافياً مثله مثل الهندي الذي في بعض الإثنولوجيات. أليس فضاء الحاسوب غير ملهاة لعقل مشوّه. لا ريب أنّ ليفي ستروس يظنّ أنه يمجّد أبناء قبائل النامبيكوارا تمجيداً عظيماً حين يجعلهم يدخلون العالم السيبرنيتيقي، حيث يشعرون بالراحة كما يشعرون بذلك في مركبة فضائية، حيث يقع إدخالهم بغير إعداد. إنّ مثل هذه المعاملة إنما تشهد على لا مبالاة كبيرة إزاء الأحياء من البشر، وإزاء مشاعرهم وفكرهم ومقاصدهم الحقيقية. فالإثنولوجي يرمي بمتوحشيه في الحاسوب مثلما نرمي بالخضر في العصّارة لنستخرج منها خلاصات مختلفة تماماً عن ثمرة الأرض التي وضعناها في الجهاز. وبطبيعة الحال إنّ المعنيّ بالأمر لا يُسأل عن رأيه. فهو، في المقام الأول، لا يتكلّم لغة الحاسوب، ثم إنّه من المتّفق عليه، من حيث المبدأ، أنّ المعنيّ بالأمر لا يدرك ما يقول ولا ما يفعل. فهو يعيش خارج المعنى، الذي يعطي تسويغاً لسلوكه بفضل الأسطورة الجديدة للحاسوب، فكر الفكر، العناية الإلهية للأزمنة الحديثة، التي تلقى التحسين من جيل إلى جيل.

على أنه ثمّة إثنولوجيون آخرون غير أولئك القادمين من الحي اللاتيني، ومن سان جرمان دي بري. هم ليسو إثنولوجيين في غرف، وإنما رجال ميدان،

يرفضون ممارسة الاستيعاب الذهني للمتوحشين بوساطة تطبيق لمعالجة منطقية سيبرنيتيقية. فالإثنولوجي الميداني يستعمل إجراء لمقاربة الكائنات بالارتياض على لغتهم، وعلى نمط عيشهم وإحساسهم وثقافتهم. وهو يحاول أن ينفذ إلى الفضاء الحيوي والذهني للقبيلة، التي تستضيفه، دون تدميره، وذلك حتى يبلغ شهود المعنى في تجامع الأفكار والمشاعر. إنّ الإثنولوجي الميداني، بدل إظهار لامبالاة كبيرة إزاء أولئك الذين يعاينهم، ينكر، من حيث المبدأ، أن يستوعب المجموعة في أسلوب فكره هو، وفي عوائده الذهنية.

أمّا الرّحالة والمبشّرون الأوائل من الغربيين الذين اهتموا بالمتوحشين، منذ حقبة اكتشاف العالم، فكانوا يكتفون بوصف الأعراف الغريبة والفظة لأقوام بدائية، محاولين أن ينقلوا سلوكهم الغريب إلى لغة الغرب وأعرافه. ولقد كانت إثنولوجيا العجيب هذه تسمح بتسويغ تفوق الرجل الأبيض، وتبعاً لذلك نظام [258] الاستغلال الاستعماري، الذي كان يخضع له إخوانه الذين هم أدنى منه. أمّا الطفرة الرومنطيقية، فقد أعربت عن اهتمام بالأشكال البسيطة للعيش، بطفولة الأفراد والأمم، رداً على مغالاة الحضارة المدنية والتقدّم التقني. إنّ روسو هو النبي الأوربي لهذا الانقلاب القيمي. فكتابه **(هيلويز الجديدة)** (1760)، وهو ميثاق للحساسية الجديدة، معاصر لما نشره ماكفرسون من قصائد أوسيان، وهو نجاح أوربي إضافي. لقد عارض[*] ماكفرسون، وزيّن لمعاصريه رصيداً عتيقاً من التراث السلتي. فهؤلاء البدائيون أيقظوا تعاطفاً كبيراً لدى الجمهور الأدبي؛ صار المتوحشون أدروجةً، واكتشفت سائر البلاد الأوربية متوحشيها الوطنيين، من الجرمان والسلتيين والغوليين، وغيرهم من الهمج الذين صاروا محلّ تبجيل من آخر أخلافهم. أمّا المحاربون الأشداء من العصر الوسيط، فقد استفادوا من ردّ الاعتبار نفسه، وكذلك الأطفال، وهم متوحشون صغار من الذين بقوا مهملين جراء عدم نضجهم العاطفي والذهني.

(*) بالمعنى الشعري للفظ.

والحقّ أنّه يتعيّن، من أجل التواصل مع الأطفال، ومع الأبطال الكاليدونيين لأوسيان، ومع الهنود الفعليين، أن نستبعد البنيات الفوقية العقلية، وأن نكون على مرتبة أولئك الذين نتمنّى سماع صوتهم وإنشادهم العميق. فالحركة التلقائية لا تدفع إلى الإنصات للطفل بل نجبره على السكوت، حتى لا يزعج حديث الكبار. في عصر الأنوار لا يُستمع لكلام البدوي العجوز، والمربية العجوز، والهندي ساكن الغابات، وقد حبسوا في تأخرهم الذهني. أمّا الرومنطيقيون، فيصمتون إنصاتاً للحكايات والمأثورات الشعبية، التي جمعها الأخوان غريم، والأغاني المتوارثة التي تؤلف مجموع (**بوق الطفل العجيب**) [Cor enchanté de l'enfant]، الذي نشره أرنيم وبرنتانو. لا يتعلّق الأمر بعمل تحليل بنيوي، ولا بإدخال كلّ هذا الرصيد في الحاسوب. إنّ الغرض هو أن نترك النشيد ينشد، أن نكشف المعنى الذي يحيي هذه الإبداعات بفنّ لا صاحب له، فنّ هو من عفو الخاطر. لقد استكشف الرومنطيقيون الأقاليم الضائعة، وعثروا عليها تلك التي تشهد على الحضور الثقافي في العالم لمختلف عصور البشرية. إنّ الحكايات والخرافات والأناشيد ليس لهم مؤلف معروف، هي تعبيرات مباشرة عن اجتماع المعنى؛ فالروح الشعبية (Volkgeist) تتحدّث بلا وساطة، وكلّ واحد يلقى فيها نفسه، بفضل مشاركة لا دخل له فيها، لا تتوسّل وساطة الذّهن. إنّ ميدان الفهم هو منطقة مفضلة للتأويلية الرومنطيقية. في كلّ واحد تنطق معقولية محايثة، وينفذ إقناعٌ حميمٌ إلى أعضاء الجماعة دون المرور بإنشاء عقلي للمعنى. ومن كان له أن يلتحق بمجموعة المُنشدين، من يروي لطفله قصة قديمة من ماضٍ سحيق ليس إلا درجة في نقلٍ يعلن عن نفسه لديه، وتتردّد أصداؤه إلى أقاصي الأفق الثقافي.

❊ ❊ ❊

الفصل الرابع
تحقيق المعنى

إنّ المنظومات المنطقية، بما فيها المنطق الآلي للحاسوب، تصف معازل من المعقولية الأكسيومية، مقسمة تقسيماً تحكميّاً في بحر من الدلالات. فالآليات الصارمة، التي تستخدمها مختلف العلوم، لها فائدتها، ولكن لا صلاحية لها إلا بشرط انغلاقها، مقابل تضييق ذهني شديد؛ وهي تعزل، ضمن المجال الشاسع، ممالك صغيرة من الظلال، محكومة بألاعيب تجريدية، تترك التشكيلات المقوّمة للميدان البشري خارج نطاقها.

ولقد هاجم نيتشه، في الحملة التي شنّها ضدّ ما يسمّيه «خرافة المنطقيين»، أولئك الذين يدافعون عن استقلاليّة الحكم الذهني. «إنّ الفكرة لا تجيء إلا حين **يحلو لها هي**، وليس حين يحلو لي **أنا**؛ حيث يكون من التجديف في القول ادّعاء أنّ المبتدأ **أنا** شرط الخبر (أفكر). إنّ أمراً يفكّر، لكن الاعتقاد أنّ هذا الأمر هو ذاك **الأنا** العتيق والشهير، يبقى مجرد فرْض، وقد يكون تقريراً، ولكنه ليس (يقيناً مباشراً) بأيّ حال. وفي نهاية الأمر، إننا نبالغ حينما نقول (أمر يفكر)، أليس هذا بعدُ **تأويلاً** لظاهرة بدل الظاهرة بعينها...»[1]. أمّا

---

(1) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, ch. I, p. 17, trad. H. Albert, Mercure de France, 1968, pp. 34-35.

نيتشه، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص40-41 [عبارة شيء ما =

الفلسفة الرومنطيقية في الثقافة، فتتصل بفلسفة الطبيعة. فالفرديات البيولوجية، والأنواع نفسها، لا تشكّل مجامع مستقلة بذاتها منتزعة من الحياة الكونية؛ إنّما هي نقاط انبجاس في دورة العنفوان الحيوي. والكائنات العضوية الخصوصية إنما تفصح عن تأكيدات جزئية للكائن العضوي الكوني؛ وهي لا تمتلك معقولية مفصولة عن المجموع، ولا تنتمي إلى نفسها، ولا تسوغ ذاتها حقاً إلا عبر انخراطها في بيولوجيا كونيّة. والأمر كذلك مع الأفكار الشخصية؛ إذ تحيل على فكر كونيّ يضمن فيها جميعاً في نهاية المطاف.

هذا «الأمر الذي يفكر»، بحسب عبارة نيتشه، يتعيّن ألا [260] يُفهم بوصفه لاوعياً جماعيّاً ذا نبرات فرويدية، على طريقة «هذا يفكر» [«ça pense»] للاكان. إنّ الوعي الجماعي لا يمرق عن الوعي الفردي، الذي يرجع إليه باستمرار، ويتغذى على ما يعرضه عليه؛ فسانشو بانسا، وأفلاطون كاراتاييف، المزارع الجندي، البطل المتواضع لرواية (**الحرب والسلام**) لتولستوي، يدبجان حديثهما بالحِكَم والأمثال، والعبارات العامّية تسند أحكامهما بمرتكزات وبمرجعيّات. هذه الحكمة المبثوثة تراث الجماعة الثقافية، ليست أمراً غير واعٍ، ما دام الوعي لا ينفكّ ينهل منها. فهي، في كلّ آنٍ، تغذّي حضور الذهن، لا غيابه، وهي تختلف من مُزارع المانش إلى القنّ الروسي، الذي دُعي إلى الخدمة العسكرية. وهي ترسم هوية ثقافية، ومشهداً ذهنيّاً أطرافه المألوفه تسند الفكر وتسمح، في كلّ حين، بتأويل الحدث القائم. نسمّي أحياناً «حكمة شعبية»، أو «فطرة سليمة»، هذا الرأسمال المتاح من الأوامر والنواهي، من التقديرات والتقويمات بأصنافها تلك التي تضمن يوميّة الحياة يوماً بيوم. أمّا اللاوعي، فهو غير حاضر، وليس له أن ينطق عن نفسه كما تنطق الحكمة والمَثَل على السجيّة والبديهة.

= (quelque chose) قد تكون مغلطة في الترجمة الفرنسية، حيث يستعمل نيتشه ضمير الغائب (Es)، ولا شأن له بالعبارة الديكارتية الشهيرة، ولذا فضلنا «الأمر»، وعدلنا الترجمة العربية قليلاً (ملاحظة المترجم)].

إنّ المنطق، عالم الخطاب، الذي أعلى من شأنه عصر الأنوار، كان يكتفي بجلاء الوعي البيّن، حيث يتعيّن على الحقيقة أن تجد لها مُقاماً. أمّا الرومنطيقية، فلا ترى في ذلك غير قشرة سطحية، مرآة أو صفحة بيضاء تلقى عليها الصور والدلالات، التي للعالم الخارجي على حساب إشارات العالم الباطني، التي لا يُؤبَه لها؛ لما فيها من نقص المطابقة الهندسية. إنّ الوعي العقلي المبهور بنظام الأشياء هو حقلٌ من الخيالات. أمّا الواقع البشري، فيتكوّن حول وعي هو على شاكلة سطح فاصل، مثل أداة تسمح بتواصل الأوساط التي تربط ولا تفرّق بينها. الوعي هو الموضع الذي تتحقّق فيه المواصلة بين المعقوليّة المشتركة، التي على حال الكمون، وبين انبجاس المعنى لدى الكلام، المنطوق أو غيره، لفردٍ بعينه. فالنّزوات والخواطر والاستيهامات والتخيّلات والتخريفات المرسلة على عواهنها تعمّر هذا العالم الباطني، الذي تؤلفه بحسب قواعد تداعيات الشعور، وباعتبار المزاج. أمّا النّزعة الرمزية فتستخدم إجراءات النّقل والإصفاق التي تستمدّها من المعقولية الوجدانية. ذلك هو حضور الذات لذاتها حضوراً أولاً يتوسّع، بسبيل الامتداد، إلى تواصل مع الغير، احتكاماً إلى الحقّ المشترك للتّراث الثّقافي القائم.

من هاهُنا ظهر منطق خصوصيٌّ، لا صلة له مباشرةً بمبادئ المنطق الأرسطي؛ ففي مجادلة مهمة، لا تقتضي وجهات النظر المتقابلة من المنطق العقلي غير تسويغات تُطلب بأخرة أسلحة، من شأنها أن توقع الخصم في تناقض مع نفسه. فالحجاج ينتظم بحسب ترتيب محكم كأشد ما يكون الإحكام؛ ولكن هذه الشكلانية الظاهرية هي مجرّد خدعة، لا قيمة لها في الإقناع؛ فالنزاع يكون بين شخصين كلّ واحد منهما يسعى إلى «فرض حكمه» على الآخر. أمّا البلاغة نفسها، التي تتجوّز في الأسلوب، وفي عرض الخطاب، فلا تخصّ غير [261] غلاف الحدث. فالمعقولية الحقة إنما تظهر في مستوى مواجهة بين الأفراد، جسداً لجسد؛ حيث كلّ واحد ينزل بثقله

على الآخر؛ والأقلّ قدرة على الصمود هو الذي يستسلم، مكبلاً بديناميكية المعنى، التي تفضي إلى طفرة في البداهات. ولكن قد يحدث أيضاً أن يبقى كلّ واحد متمسكاً بآرائه، فلا يبلغ الحوار تحقيق تواصل فعلي؛ وهذا هو الحال الغالب عند الاحتجاج السياسي أو الديني.

ولقد وصف فريدريش شليغل منطق المنطق هذا، كاشفاً عن إرادة القوة، التي تعتمل توكيد الحق. «إنّ استدلالات الفلسفة هي، بتحديد دقيق، استدلالات بمعنى اللغة العسكرية. أمّا الاستنتاجات فعلى طريقة التبرير [à l'avenant]، وهي ليست أفضل حالاً من نظيرتها السياسيّة؛ ففي السموات أيضاً يكون الابتداء باحتلال المكان، ثمّ نثبت، بعد ذلك، الحقوق عليه (...) ثمّة في العلم ثلاثة أصناف من التفسيرات: تلك التي تأتي بإيضاح، أو بإشارة؛ تلك التي لا توضح شيئاً؛ وتلك التي تفسد كلّ شيء. (...) يبقى المهم، دوماً، أن نعلم شيئاً مّا، وأن نقوله. أمّا الرغبة في البرهنة عليه، أو حتى تفسيره، فهي، في أغلب الأحيان، زائدة على اللزوم صراحةً. (...) إنّ التقرير دون شك أشد عسراً من الحجة. فإنّه ثمّة طائفة من البراهين ذات الشكل الممتاز، على قضايا مشكوك فيها، وعلى ترّهات. شأن ليبنتز أن يقرّ، وفولف أن يبرهن. تلك هي خلاصة القول»[1].

إنّ وهم النظام الهندسي قد أضلّ بعض الكبراء؛ لا السيّئ فولف فحسب، بل سبينوزا نفسه، الذي كان يتصوّر أنّه جعل لكتابه في **(الأخلاق)** قوة برهانية كبرى، حين فرض عليه اللبوس الجبري للمنوال الإقليدي: تعريفات، مسلمات، مصادرات، قضايا وبرهنات، حواشٍ، مع عبارة ما كان يتعيّن البرهان عليه (CQFD) في ختام كلّ مقطع من غُنوته الميتافيزيقية. غير أنه إن كانت نظرية سبينوزا تبلغ إقناع القارئ، فليس ذلك بحيل الطريقة الرياضية الوهمية؛ بل بالقيمة الذاتية لحدس أنطولوجي قويّ. وحده يقتنع

(1) Friedrich Schlegel, Fragments Athenaeum, I ,1798, § 82; dans Lacoue-Labarthe et Nancy, L'absolu littéraire, Seuil, 1978, pp. 107-108.

ذلك الذي يُقبل بكيانه كلّه على الحدس الموحِّد، على الكشف الأنطولوجي للسرمدية الإلهية. دون هذه الهبة المذهلة، فإنّ القارئ -وإن اتّبع مسار سلسلة المبرهنات- سينزلق على السطح الأملس للنسق، ولا يجد لمعناه سبيلاً.

إنّ حقيقة الواقع الإنساني، الحقيقة التي تحكم بسلطانها، يُنطق بها كأنّها حدثٌ في باطن الحياة الشخصية؛ فالتجربة الوجودية لها وحدها قوّة القانون؛ إنّ ميدان الخطاب لا يعرض إلا زبداً من المعيش، عبارة عنه بأخرةٍ؛ وقد يجوز أن تكون له قيمة التَّقْوِيَة أو التذكير؛ وقد يصلُح لنقل بلاغ؛ ولكن القرار المنطوق المعياري للحق هو من جنس تجريبية القيمة. وقد أشار يعقوب غريم، بخصوص النظام النحوي، إلى أسبقية الواقعة على القانون والشرع، اللذين يدفعان إلى الوقوع الدائم في حبائل السهولة. «لست معادياً للمفاهيم المنطقية العامّة في النحو؛ فهي تحمل معها مظهراً من [262] قوّة، وإحكاماً في الحدود. ولكنّهما معيقان للملاحظة التي أعدُّها روح اللسانيات. فإنّ ذلك الذي لا يقف عند المدارك التي تكذّب، بيقينها الفعلي، كلّ نظرية، لن يكون له أبداً أن يقترب من الروح المستغلق للسان (Sprachgeist)»[1]. فالفرد الذي يفكّر ليس سيداً في لعبة المعقولية، يعنّ له أن يرتبها كما يشاء. الروح الفردي منغمس في روح اللسان، الذي يحمله، ويسمه بميسم التيارات السرية للمعنى. ولقد صرف يعقوب غريم، مع شقيقه، مؤسس الدراسات الجرمانية، النحوي، والمعجمي، العارف بالأدب الفولكلوري، الفيلولوجي بالمعنى الأثري للفظ، حياته في جرد اللسان والوعي الجرمانيين، جامعاً التقاليد المشتتة في البلاد الألمانية، وعاكفاً، بفعل تأويلات حصيفة، على استخلاص أشكال للحضور في العالم، بحسب القيم الخاصة بالشعوب الألمانية. وقد وجد مشروع الأخوين غريم، عبر أوربا القرن التاسع عشر، أتباعاً، جعلوا مسيرتهم في خدمة المأثورات الوطنية.

(1) Jacob Grimm, Deutsche Grammatik, 2e éd., hgg. v. W. Scherer, 1870, Vorrede, p. VI.

إنّ حركة التأويلية الجماعية هذه هي مكسبٌ عظيمٌ من مكاسب الرومنطيقية. ولقد صار جزءاً من الأعراف العلمية للغرب، التي نسينا أصولها القريبة، والبداهات التي نشأت منها. أمّا العقول الفائقة من أهل زماننا، من الشكلانيين والبنيويين والسيبرنيطيقيين، ومن المتلاعبين بالتخطيطات والإحصاءات والرسوم والمعادلات من كلّ صنف، الذين يجاهدون لنفي التنوع التجريبي لهذا الكشف، الذي يضع الواقع الإنساني أمام نفسه، فلا يجدوا فيها غير حالات جزئية من رياضيات كلية. كذلك الأمر حين يَعدّون الكون الفيزيائي، وقد اختُزل، في نهاية المطاف، في لولب من جزيئات الطاقة مرسلة في الفراغ حسب القوانين الرياضية، حيث لا تعدو جملة عالمنا العياني أن تكون غير إخراج لمنظومة صغيرة من المعادلات يمكن احتسابها بيسر بناءً على أدنى قدر من الثقافة العلمية. لم يستشعر ليفي ستروس الحاجة إلى قضاء عشر، أو عشرين سنةً من حياته مشاركاً عيشة هؤلاء الهنود، كما فعل موريس لينهارد بين الكاناك، ومارسيل غريول بين الدوغون. أمّا وقد تجهّز بحاسبة جيب، فإنّ الإثنولوجي السيبرنيتيقي يختزل، في بضعة أيام، أيّ قوم من البدائيين إلى حكم الحالة الجزئية للإنسان السيبرنيتيقي الكوني [cyberanthrope]؛ فبضع من معادلات بسيطة تُخضع كلّ التنوّعات الفعلية أو الممكنة للنوع البشري إلى الحُكم نفسه.

مثل هذا الاختزال إلى أنموذج للمعقولية الكونية، كائناً ما كان، هو ضربٌ من وهم؛ فالطغيان العقلاني بأشكاله كافةً يشهد على العجز عن فهم حقيقيّ لإنسانية الإنسان. ولقد وضع ليفي برول، وليفي ستروس نظرية لكلّ المتوحشين عموماً من قِبَل عجزهما عن فهم متوحش بعينه. وقد كرس لينهارد حياته للتقرب من الكاناك، وللتماثل معهم حتى يرى العالم بأعينهم، ويشعر بالحياة كما كانوا يشعرون. وقل الأمر نفسه عن غريول مع الدوغون. إنّ [263] حياة بأكملها لفهم قوم بعينه، ليست ثمناً باهظاً. ولكنّ ادعاء إمكان النفاذ إلى «اشتغال» [fonctionnement] كلّ الأقوام الموجودة وغيرها،

اعتماداً على تخمينات مجرّدة، هو شهادة على أنه لم يفهم منها ولا واحدة. فالرجال، الذين يعلمون ما يقتضيه فهم امرأة من صبر طويل لازم (تلك التي تشارك حياتنا) يرتاب في هذه العقول التي تدعي فهم النساء جميعاً، وتتفاخر بالتلاعب بهنّ بفضل بضعة مبادئ بسيطة.

يبين هذا المثال الأخير أنّ العلاقة الفردية بين الإنسان والإنسان تمثّل الخلية الأم للفهم. فوضعية الحوار، والمناظرة بين آراء متعارضة، إنّما تقع على قاعدة اشتراك مفترض في الأفكار والقيم داخل مجموعة بعينها. فالمتحاورون يشغلون مواضع متباينة ضمن الفضاء المشترك؛ أمّا الاختلاف فهو رهان الحوار؛ كلّ واحد يتمنّى أن يوافقه الآخر في رأيه، أن «يكون مكانه». ولكنّها نتيجة نادراً ما تحصل، فالمتخاصمون لا يأملون أبداً بلوغ الانهزام؛ أي التسليم. فالنقطة الجزئيّة، التي يتعلق بها الجدل، أقل أهمية من المواجهة بين فردين لا سبيل أن يتنازل الواحد منهما أمام الآخر. أمّا موضوع الخصومة، فيُشحن بالدلالات التي لا صلة لها بهذه المناسبة الخصوصية. من العلماء المرموقين من يخاصمون طيلة حياتهم الخصم نفسه؛ إذ يجدون أنفسهم، وجهاً لوجه، بخصوص تحديد تاريخ، أو ضبط اشتقاق، أو تأويل نقيشة. وهم لن يتفقوا أبداً؛ والخلاف الدائم بين مواقفهم لا يتّصل بالحجج العلمية المستخدمة بمقتضى الحال؛ وإنما هي، في أغلب الأحيان، حجج من جنس ما يأتي به المحامون، وحتى مستخدمها ليس مقتنعاً، بأيّ وجه، بصحتها.

ولقد نجح هـ. إ. مارو، وهو مؤرّخ لأصول المسيحية، في بداياته، في تحديد موقع مدينة في دلتا النيل من العصر البطركي، وهو موقع أثار احتجاجات لدى المتخصّصين. وقد نشر المؤرخ الشاب حجته في مجلة علمية. وبعد سنوات قليلة، وفي مؤتمر علمي، التقى أحد الجهابذة الألمان في الدراسات المتعلقة بالفترة المقصودة، الذي هنّأه، وقال له: «لقد أقنعتني». لم يكن المؤرخ الفرنسي ليفصح للشيخ الموقر أنّه هو نفسه لم يعد

يؤمن بحجّته؛ إذ تبدو عناصرها غير كافية عنده. إنّ المنطق لا يكفي لتسويغ اليقين، الذي يدعو إلى أشياء من التقدير، ومن الاقتضاء والرضا لا يمكن ردّها إلى عالم الخطاب.

لقد اعترف الرومنطيقيون بأهمية هذه الجاذبية الشخصية للحقيقة؛ حيث اليقين والاعتقاد يتبادلان العدوى، وحيث كلّ عقل يبحث في الحوار مع الغير عن صيغة للتوافق مع نفسه، والوثوق الذي يتظاهر به عند المجادلة يمكن أن يكون علامة على حيرة عميقة. يقول غوته: «كلّ امرئ يجب أن يفكر على سجيته؛ ذلك أنه يلقى في طريقه حقيقة، أو شيئاً من حقيقة يستعين به طول حياته. على أنه يجب ألا يترك نفسه بغير عقال؛ بل يجب عليه أن يرقب نفسه؛ فالركون [264] إلى الغريزة على حالها الخام لا يليق بالإنسان»(1). إنّ عبارة «الغريزة» تدل على التجذر في يقين متعالٍ عن مقولات الذهن، تُدعى إلى «التحكم» في التقرير الغليظ للمعنى ومراقبته. لذلك «يجب علينا، بين حين وآخر، أن نعيد تأكيد النطق بالشهادة (Glaubensbekenntnis)، والتعبير عما نقبل ولا نقبل، من أجل أن الضديد **لا ينفك** عن الظهور»(2).

إنّ تقرير الحقيقة إنما يجري منّا إلى أنفسنا، وليس في المواجهة مع الغير فحسب. فكلّ واحد هو لنفسه خصم محتمل ومفضل، يجب مواجهته. والمتحاورون الفعليون لا يلتقون إلا نادراً. «إنّ المتخاصمين يظنّون أنّهم يدحضوننا بتكرير آرائهم، دون أن يولوا انتباهاً إلى آرائنا»(3). أمّا الطائفة الكبرى من الخصومات، فلا تتجاوز وضعاً تقابليّاً لأطروحات متعارضة، حيث كلّ واحد ثابت على رأيه. «حين يزعم أحدهم أنّه دحضني، لا يخطر

(1) Goethe, Maximen und Reflexionen; Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. XII, éd. 1978, § 703, p. 465.

(2) Ibid., § 705.

(3) Ibid., § 706.

في باله أنّه إنما اكتفى بمعارضة وجهة نظر بوجهة نظري. فالثالث له الحق نفسه، وهكذا إلى ما لا نهاية له»[1].

إنّ أصحاب الآراء المتعارضة يستخدمون اللغة نفسها، غير أنّ كلّ شيء يجري كما لو أنّ كل واحد اصطنع له، على أساس تراث مشترك من الدلالات، لساناً شخصياً، لا يدركه غيره. «إنّ أولئك الذين يقعون في التناقض، ويحتج بعضهم ضدّ بعض، يتعيّن عليهم أن يدركوا، في هذه الحال، أنّه ليس بإمكان أيّ أحد أن يفهم أي لغة»[2]. قد يجد بعضهم لنفسه راحة في المجال اللساني الذي استقرّ فيه؛ فالصعوبة تنشأ حينما تنقطع عزلة الخطاب الشخصي. «إن ما نعلمه، نعلمه حقاً لأنفسنا. فإن تحدثت إلى أحد ما عما أحسب أني أعرفه، فإنّه سيرى في الحين أنّه أعلم به مني، حينها يتعيّن علي، بما أحمله من علم، أن أرجع إلى نفسي من جديد باستمرار»[3]. وإذاً القول الفصل موكولٌ إلى عزلة كلّ يقين؛ كلٌّ وشأنه، وعياً بحدود قواه: «إنّ السعادة الأفضل للإنسان الذي يفكّر هي أن يستكشف كلّ ما يمكن له أن يكون، وأن يُجلّ في صمت ما لا قبَل له به...»[4].

لقد بلغ غوته، في أوج عبقريته، حكمةً للتسليم؛ ولعله كان يظنّ أنّ علمه يفوق بكثير علم معاصريه، وأنه لا جدوى من الدخول في مواجهة أيّ واحد منهم بأسلحة متكافئة. ثمّ إنّه لم يكن ليغنم غُنماً كبيراً من إقناع أشخاص ليسوا أنداداً له. هاهنا، أيضاً، نجد أنّ المسائل الوجودية تزاحم ميدان العلم بحصر المعنى. وقد يُعترض علينا بأنه بين المعروف واللامعروف، ليس ثمّة حدّ ثابت. إنّ غوته البيولوجي ومُنظّر **نظرية الألوان** [265] قد جرب بنفسه ضربات لخرق المجهول؛ فمنه وإليه، لم تتوقّف

(1) Ibid., § 708.

(2) Ibid., § 707.

(3) Ibid., § 712, p. 466.

(4) Ibid., § 718, p. 467.

تجربة الحقيقة، ولا محنة (Erlebnis) المعرفة أبداً. وفي خريف عمره، سنة 1830، كان لا يزال قادراً على التفاعل مع الخصومة بين كوفيي وجيوفروا سان هيلار في أكاديمية العلوم.

كان غوته الأولمبي مهيمناً على عصره؛ وقد كان له على المجموعة الرومنطيقية الأولى سبق بجيل، الأمر الذي يضعه فوق معترك الخصومات الجارية. أمّا كتّاب (**الأثينيوم**) من الشبان، وقد انخرطوا في الصراع المحتدم بين رؤية العالم القديمة والجديدة، فسوف ينشغلون مباشرة بإشكالية الفهم هذه، وهم جزء منها لا يتجزّأ. فالملزمة الأخيرة من مجلة (**الأثينيوم**)، تلك التي تتضمن **الحديث في الشعر**، سنة 1800، تختتم بمقالة صغيرة عنوانها (**في لا قابلية الفهم**) (Ueber die Unverständlichkeit). هذا النصّ، بوصفه خاتمةً، أو ضميمةً للنشرية، يقدّم تأملاً في الاستقبال، الذي لقي به الجمهور المجلّة الناشئة؛ فهي لم تُفهم، وقد وقع إخطاء مقاصدها. أمّا سمتها الساخرة، بنحو خاص، فقد أثرت ما شاء لها أن تثير من الأغاليط؛ فقد رأى فيها البعض نزعة ريبيّة حيث كان يظهر الجدّ الأكثر حزماً. إنّ أولئك، الذين يلومون **الأثينيوم** على أنّها غير مفهومة، لم تكن لهم قدرة على التمييز بين مختلف أصناف السخرية، من أكثرها بساطةً إلى أرقاها. وهم لم يفهموا أنه ثمة سخرية للسخرية، وأنه يمكن لنا أن نتحدث عن السخرية بسخرية أو دونها. وقد يحدث أيضاً أنه متى ما انسقنا إلى خطاب ساخر، «لم يعد بمقدورنا أن نفلت من السخرية، كما يتبيّن الأمر كلّ البيان، في هذه المقالة، في لا قابلية الفهم، حينما ترسل السخرية على عواهنها، ولا يبقى لنا عليها سلطانٌ أبداً»[1].

إنّ **الأثينيوم** هي ضحيّة هذه السخرية المؤلفة من درجات كثيرة، تنتهي بأن تنقلب على المجلة نفسها، تاركة القارئ فريسةً لسوء فهم لن يفلح في

---

(1) Friedrich Schlegel, Ueber die Unverständlichkeit, Athenaeum III 2, 1800, Werke, kritische Ausgabe, Bd. II, 1967, p. 369.

التخلّص منه، وفريدريش شليغل ورفاقه في حرج كبير. ولقد كان غوته مهيمناً على عصره من موقع أعلى يجعله يُسْلم أمره إلى معنى للحقيقة خاصّ به، وإن أنكر عليه ذلك محاوروه. لقد نادى فريدريش شليغل، في مقالته الصغيرة، بالعصر (Zeitalter)، وهو أصلٌ لسوء الفهم، «عصر نقديّ، حيث إنّ كلّ شيءٍ لا يفتأ يخضع للنقد، باستثناء العصر عينه؛ كلّ شيء سيصير نقدياً أكثر فأكثر، والفنّانون سيكون لهم من الآن أن يأملوا في إنسانية مرفوعة بأكملها، في نهاية المطاف، إلى مرتبة أعلى، وقادرة على القراءة»[1]. أمّا سوء الفهم فلن يكون غير أمر عابر ونسبي، مثلما تبيّن ذلك دراسة هذا المفكر أو ذاك من المتأخرين، الذين تجاوزهم المعجم الذي يستعملون. «إنّ الكلمات تفهم نفسها بنفسها أفضل من ذلك الذي يستخدمها»، بفضل «القوة الخفية لروح العالم (Weltgeist)»، التي تنطق عن نفسها عبر الخطاب[2].

يتحدث شليغل، في الختام، عن القرن الجديد، الذي ينتظر منه طفرة في المعقولية، بفضل ظهور جيل «صاحب [266] نعال مجنحة»؛ صبح قريب، «تأهب للرحيل»، يقضي، على الرغم من العوائق، بسيادة قيم جديدة ملائمة لروح العصر. أمّا بخصوص مسألة اللافهم، فإنّ الوصيّة الروحية **للأثينيوم** تختتم بشهادة إيمان في حقّ المستقبل. فالاستشهاد بالأزمنة القادمة، والإحالات على العصر تبيّن أنّ التواصل لا يقوم على نظام الحجاج العقلي. بين فريدريش شليغل وأصحاب التنوير من المتأخرين، وهم الجمهور المثقف لذلك الوقت، يكمن الخلاف في افتراق العقليات. فالأمر الذي يسوغ في نهاية الأمر التوافق أو التخالف، إنما هو وجود حساسيات ذهنية، وأساليب فكرية متفقة أم غير متفقة. كلّ واحد من المتحاورين يبسط «حججه» في المناظرة التي تجمع بينهم، ولكنّ التفاهم من عدمه لا تكون المفاوضة بينهما من قبَل نظام الحجج. ذلك أنّه ثمة علاقة سابقة على كلّ مجادلة، قائمة على

(1) المرجع نفسه، ص364.

(2) المرجع نفسه، ص363.

الهوية الوجودية لأولئك الذين يلتقون، وعلى الخيارات التي توجه تفاصيل التقديرات والأحكام. وليس للمواجهة بين الأدلة إلا أن تكشف عمّا بين الأطراف المتنازعة من وفاق أو من خلاف.

تنقل الرومنطيقية إبستمولوجيا عالم الخطاب الظاهر إلى نزاع الفردانيات. أمّا التأويليّة، فلا يمكن لها أن تُعرض، وأن تتبيّن بحدود من منطق محض، أو تطبيقي. فصناعة الذّهن تمثّل أثراً ثانوياً لأنتربولوجيا أو لسوسيولوجيا الوعي الفردي والجماعي. والتّحليلات الخطابية تسعى وراء ألاعيب ظلال وخيالات؛ أمّا الدحض المنطقيّ فمن شأنه أن يدعو في العادة إلى دحض مضادّ، حيث يستنفر كلّ واحد من المتخاصمين مصادر من السّفسطة للذبّ عن رأيٍ هو عنده في موقع أبعد من الصّدق والكذب عند المناطقة.

في سنة 1817، طرح الشابّ رانكه على نفسه السّؤال الآتي: «ما معنى أن ندحض أحداً مّا؟»، والأمر لا يتعلّق في تقديره بمقارعة الحجّة بالحجّة. «إنّ دحضاً حقيقيّاً يجب أن يسحق الخصم تماماً إلى أن يبلغ كيانه الحميم. كيف يجري ذلك؟ بنحو يجعل لك رؤيةً تامةً وكاملةً للخصم، ويجعلك تدرك بوضوح ما يريد، وبالتّحديد من وجهة نظرك المتفوقة على وجهة نظره، أوضح مما يقدر عليه هو. فإنّه حينما تقع حياته وفكره في التناقض يتمّ دحضه؛ ذلك أنّ حياته هي فكره الأصيل. لا حاجة بنا إلى أن نزيد على ذلك...»[1]. يُعدّ التقليد المدرسي، الذي راجعته وأصلحته النزعة الذهنية العقلانية، أنّ الجدل الفلسفي أو العلمي هو فضاء معطّلٌ، بمنأى عن كلّ تدخّل ذاتي. إنّ هذا التّعطيل ليس إلا وهماً وقتيّاً وضعيفاً. فالتواصل يتقوّم بمسالك حياة تتقاطع، تتحالف أو تتنازع. أمّا الفرق الوحيد فيكمن في أهمية الرهان الوجودي المطلوب. والتفاهم يمكن بلوغه بغير مشقّة متى كانت المسألة المختصم في شأنها لا تهمّ المتحاوريْن فعلاً. وفي حالة التّصادم

(1) L. v. Ranke, Tagebücher, 17 mars 1817; dans Aus Werk und Nachlass, hgg. v. W. P. Fluchs, Bd. I, München-Wien, 1964, pp. 151, 157.

الشّديد بين شخصين، يمكن لأقلّ التفاصيل أن تقلب المنازعة، بفضل سببيّةٍ ظرفيّةٍ أو رمزيّةٍ.

[267] إنّ فهم أثر أو إنسان لا يمكن بلوغه إذاً بضرب من الحرْفية السّطحية: فالتأويل الصحيح يتعيّن عليه أن ينفذ إلى قلب الأثر أو الشخصية. أمّا عمل التحصيل، فإنّه يتبع، في أغلب الأحيان، القوة النابذة التي تحبط المؤول عن بلوغ ما هو جوهري؛ إذ يكتفي بجرد المعجم؛ وبمراقبة المنطق الظاهري للحجاج. ذلك هو عملٌ دؤوبٌ، أيسر من مشروع يهدف إلى أخذ القانون المحايث، والاقتصاد الإجمالي، الذي ينبع منه الاتساق السري لموضوع التحقيق. إنّ البحث عن المعنى يتعيّن عليه ألا يرضى باستكشاف الحواف؛ ذلك أنّ غرضه هو الحصول على مبدأ للمعقولية الجامعة، على العنفوان الباطني لأثر أو لحياة، بفضل مقاربةٍ وجوديّةٍ تستنفر المصادر كافةً من شخصية الباحث.

إنّ الميدان الخاص بالهرمينوطيقا هو معرفة الإنسان للإنسان، حيث تحيل الأعمال المكتوبة دوماً على صاحبها في نهاية المطاف. فالفهم لا يحصُل إلا بفضل أخذٍ للمعنى. ولقد أشار غوته في مذكراته إلى الصعوبات، التي لقيها لدى قراءة الكتاب المقدس، قريباً من سنة 1772. وهو يذكر أنه اعتمد «مبدأً أساسيّاً»: «أنه في كلّ ما تمّ نقله إلينا، ولا سيما بوساطة المكتوب، فإنّ رأس الأمر هو الأساس (Grund)، الكيان الحميم، المعنى، وجهة الأثر؛ فإنه هاهنا يوجد ما هو أصيلٌ وإلهي وفعالٌ، لا يمسّه أحدٌ، ولا يقبل الفناء؛ لا الزمان ولا الآثار، لا الظروف الخارجية تقدر على غلبة هذا العمق الأصلي، مثلما أنّ مرض الجسم لا أثر له في نفس سليمة التكوين. فاللسان واللهجة واللكنات والأسلوب والكتابة في آخر الأمر، يجب أن يقع اعتبارها بوصفها جسد كلّ عمل من أعمال الروح»[1].

---

(1) Goethe, Souvenirs de ma vie, Poésie et Vérité, III, livre XII, trad. P. du Colombier, légèrement rectifiée, Aubier, 1941, p. 327.

إنّ إنشاء عمل هو عبارة عن حُلول. ففي حالة الكتاب المقدس، كتاب الكتب، تتقرر الأفكار الأساسية للتنزيل والوحي. وإن راعينا الفوارق، فإنّ التحليل يمكن نقله إلى سائر أعمال الروح، التي هي مستلهمة من مؤلفها، والتي هي كاشفةٌ عن الكيان البشري بأشكاله الأعلى. «إنّ البحث عن الطبيعة الحميمة، عن أصالة مكتوب (Schrift) يثير إعجابنا بنحو خاص إنما هو إذاً شأن كلّ واحد، من أجل ذلك يجب قبل كلّ شيء، أن نفحص ما يكون بالنظر إلى كياننا الشخصي الحميم (zu unserem eigenen Innern)، وإلى أي حدّ ستبقى هذه القوة الحية (Lebenskraft) وستخصب قوتنا؛ ومع ذلك إن الخارج كله الذي لا فعل له فينا، أو الذي يُؤخذ مأخذ الشك، ليس لنا إلا أن نتركه للنقد الذي، ما إن يبلغ تفكيك المجموع وتشتيته، فإنّه مع ذلك لن يقدر على أن يسلب منا الأساس (Grund) بحصر المعنى، ذلك الذي نتمسك به تمسكاً شديداً (...)؛ إن هذا الاقتناع الذي من جنس الاعتقاد والتأمل، والذي هو صالح ومفيد في كلّ ما نراه من مهمات الأمور، إنما هو واحدٌ من أعمدة عمارة حياتي الخُلقية والأدبيّة سواء بسواءٍ...»[1].

إنّ شيخ فايمار، وعلى الرغم من طبعه المزاجي، قد انحاز [268] بشدّة إلى جانب الرؤية الجديدة للعالم؛ فقد أجرى، في مجال العلوم الإنسانية، كما في مجال علوم الطبيعة، تصوّراً عضوياً للمعقولية. لم يكن الرومنطيقيون الشبان ليطلعوا على مذكرات غوته، التي نشرت متأخرة؛ فقد كانوا منقادين إلى معنى الوحدة الحيوية للفهم بسبيل التجربة الجمالية، ورؤيتهم الشعرية للعالم. هذا المنظور الجديد للتأويل كان موجوداً بنحو ضمنيّ في مسألة البحث عن المركز، التي كان محررو **الأثينيوم**، فريدريش شليغل، ونوفاليس، وشلايرماخر، قد جعلوا منها شغلهم الشاغل. فالمركز، في اعتقادهم، ليس مركز الثقل بالمعنى الفيزيائي للعبارة؛ إنما هو النواة، الخلية الحية، التي تنطوي في باطنها على ديناميكية الحياة المقبلة. فالبحث عن المركز عند امرئ

(1) المرجع نفسه، ص327.

ما، هو السعي وراء مبدأ هويته الشخصية، التي تنير باعتمالاتها جماع الحياة والأعمال. والأمر كذلك حين يتعلّق بفهم أحدٍ ما غيرنا، إذ يتعيّن البحث عن الدّلالة الخفية للإلهام، الذي يستهدي به في سِيَره كلّها.

هذه الفكرة موجودة في يوميات ديلتاي. «إن تصوّر البذرة وعاءً ذا قوة خارقة، تنمو الشجرة انطلاقاً منها، هو دون شك تصور ناقص، غير أنه ثم هاهنا أقنومٌ لقانون متمركز في نقطة واحدة، بدل أن نتأملها على السطح اللامتناهي للحياة في سرمدية نشاطها. كذلك الأمر مع بعض الطبائع التي هي ناقصة بالمثل، تناسباً مع هذا التصور، طبائع باركتها السماء، بفضلها تنتشر الحقيقة بتأثير من دفع متصل هو آية على العناية الإلهية»[1]. من هذا القانون البذري، يمكن استنباط «أشكال الحياة العضوية»، من أجل أنها مستلهمة من غائية إلهية. إنّ التصوير الرومنطيقي للبنية العضوية، التي تولدت من نمو البذرة، يصلح دليلاً يستهدي به إنتاج الأعمال الثقافية وفهمها. فالبحث عن المعنى، الذي هو بحث عن المركز في الوقت نفسه، إنما قصده إيجاد جنين المعقولية، الذي يكفي أن يتنامى حتى تتولد منه الأشكال كافةً الحاضرة فيه بالقوة.

أما في حال الاحتجاج أو الإدحاض، فإنّ الأفراد المتخاصمين لا ينفذ بعضهم إلى بعض، حيث يكتفي كلّ واحد بتكرير تأكيد وجوده الشخصي. إنّ الخلاف المحدّد إنّما يصدر عن سوء فهم بين كيانات فردية غير متوافقة. ولكنّ العكس يحدث أيضاً مع التوافق التام الذي يجيز خلافاً لسوء الفهم تفاهماً، وإن كان ذلك بين أناس يجدون أنفسهم، حتى في أول لقاء بينهم، في تشاعر كامل، إما في المجال الفكري فقط، وإما بنحو أعمق، في مجال الصداقة والحب. فاللقاء، وهو سبب ظرفي، يكشف عن الوحدة المقدّرة سلفاً بين الأشخاص الحاضرين، اشتراك أفكار ومشاعر يمكّنُ لتعارف متبادل. ها هنا

(1) Notes de Journal, avril 1861; dans Der Junge Dilthey, hgg. v. Clara Misch, Leipzig-Berlin,1933 p. 155.

أيضاً، لا يمكن أن يحصل جدلٌ، أو لعلّه جدلٌ ظاهرٌ يفصح عن [269] الوحدة المفترضة. من هاهنا جاء فساد الخصومات؛ فكلّ واحد من الأفراد، الذين يتواجهون، يكتفي بإعادة تأكيد اقتناعاته، والجدل أعجز من أن يغير من الأمر شيئاً، مثلما نلاحظ ذلك في الحياة الفكرية، أو في السياسة اليومية. ومع ذلك الخصومة نافعةٌ [من بعض الوجوه]؛ فهي تسمح للمتخاصمين أن يبينوا فكرهم، وأن يعمقوه لحسابهم ولحساب أولئك الذين يقرؤون أو ينصتون.

على أنّ الأمر لا يخلو من تحوّلات في المعنى، وانقلابات وانعطافات للحياة الشخصية؛ فالاقتناعات ليست ثابتة، مثلما تشهد على ذلك أمثلة كثيرة من التحولات العميقة في الفكر وفي الحياة. في مثل هذا الحال، يكون الابتداء من الداخل لا من الخارج. إنّ تناضجاً بطيئاً يغير البداهات والقيم، ويحدث نماء للحقيقة في حميمية الوجود. أمّا التأثيرات الداخلية والمناسبات والقراءات واللقاءات وخبرات الحياة التي نؤكد عليها في العادة، فليست غير معالم أو إحداثيات على طول الطريق بحسب محور لاقتضاء هو من أسرّ أسرار الوعي. إنّ الصوت الذي نادى شاول الطرسوسي على طريق دمشق لم يأته من الخارج، وإنما من الداخل؛ ولقد أحدث عملاً طويلاً من الوسوسة والشك والحيرة، وكان القرار جاهزاً؛ ولم يكن ينقص غير كلمة الختام، تلك التي تقلب الميزان وتحكم، بالمعنى الفيزيائي للفظ، اعتناق الرسول المقبل الذي، وقد أحجم عن التوغل بعيداً، يعود على عقبيه، ويغير معنى حياته. إن كتاب (**الدفاع عن حياته**) (Apologia pro vita sua)، وهي سيرة نيومان، تروي انتقال المؤلف من المذهب الأنجليكاني إلى الكاثوليكية الرومانية، هو مثالٌ لهذا التنامي لمعقولية جديدة بفعل تناضج الافتراضات الوجودية، دون اعتبار كبير للظروف الخارجية، وللمناظرات الفكرية في هذا الترتيب. فنيومان، الذي اتهمه رفاقه القدامى من كنيسة إنجلترا بالخيانة الروحية العظمى، أجاب دوماً بأنه بقي مخلصاً لعقيدته بدخوله في الكنيسة الرومانية، ولقد أحدث نماءٌ مطردٌ لشخصيته ما كان في الظاهر يبدو وكأنّه

رِدّة، وما كان في حياة نيومان نفسها تقدماً متصلاً. إنّ الدفاع، والسيرة الذاتية للكاردينال المقبل، قد تمّ تحريرها حتى تعرض أمام أعين الجميع السبيل الروحيّ، الذي لا رجعة عنه لهذه الأوبة إلى الحظيرة الرومانية.

يُعدّ نيومان من المفكّرين القلائل من بين الرومنطيقيين الإنجليز، ولو أنّه لم يتمّ الاعتراف به بتلك الصفة، وأنّه هو نفسه لم يكن مدركاً لتوافق رؤاه، التي تناضجت في العزلة، مع الحركة الكبرى للوعي القاري. لقد عاش نيومان من سنة 1801 إلى سنة 1890، معتزلاً الناسَ في أكثر الأوقات. أمّا عمله الرئيس، في مجال اللاهوت، فهو (**المقالة في تطور المذهب المسيحي**) (1845)، وهو الذي لم يكتفِ باتباع الطريقة التقليدية في عرض تاريخ النظريات والعقائد في تعاقبها التاريخي، وما فيه من درجات متفاوتة من الفوضى؛ بل اجتهد في بيان تناسقها الداخلي بحسب دليل ناظم لمعقوليّة حيوية. فقانون الكنيسة يغتني بمرّ الزمان، على شاكلة كيان عضويّ ابتدأ ببذرة صغيرة، ثمّ تحوّل شيئاً فشيئاً إلى أشكال متفاوتة في التعقيد، مع [270] احترام شِرْعة الحياة، التي وُهبت له بادئ الأمر. أمّا العلاقة بين الحالات المتعاقبة لهذا النماء التطوري، فهي التي تربط بين المُضمر والصّريح؛ فبين البرعم والزهرة والثمرة لا يوجد تناقض، على الرغم من المظاهر [الخادعة]، وإنّما اتصال جوهري في الكشف عن الوحدة الباطنة المعطاة ابتداءً.

ولقد استمدّ نيومان نظريته من هذا المنطق الداخلي المعارض للمنطق المصداقي، في كتابه (**نحوُ التصديق**) (An Essay in aid of a Grammar of Assent, 1870)، حيث نجد، في وقت متأخر، بسطاً للمذهب الرومنطيقي في اليقين، مستقلاً عن المشروعات الجرمانية. فالتصديق، الإقبال الحميم للوجود على معرفة الحقّ، يخرج عن الإلزام، الذي تفرضه برهنة سليمة شكلاً؛ ذلك أنّ له سمة التجربة الوجودية، الخبرة المعيشة (Erlebnis)، بحسب المصطلح الذي استعمله ديلتاي. فالمنطق النظري يستجمع معطيات بحسب مبادئ محدّدة سلفاً، ولكنّ الأمر هاهنا لا يعدو أن يكون نظاماً سطحياً، نسقاً من

المرعيّات تحترمه أطراف مهذبة. أمّا القرارات الكبرى لوجودٍ، ومنها مثلاً تحوّل عقيدة نيومان، وهو حدث مسّ مسيرته وحياته، فليست مقيّدة بإلزام مجرّد من جنس صوري صرف. أمّا التوالي المنطقي للاستنتاجات فهو محاكاة للحتمية الفيزيائية منقولة إلى الفضاء الباطني، على حساب تناسقه الذاتي. على أنّ نيومان يرى «أنّ التصديق يمكن أن يُوجد بمعزل عن حضور الأفعال المستنتجة، التي استُنبط منها في الأصل. (...) فتصديقاتنا تنحفظُ في أذهاننا بذاتها، وذلك طيلة سنين معدودة، وهي ليست من الاستنتاجات في شيءٍ، ولا تقتضي أيّ عمل فكري. (...) وقد يحدث أحياناً أن يضعف التصديق بينما لا تزال الأسباب التي تسوّغه، والفعل الاستنتاجي، الذي أُقرّت بوساطته هذه الأسباب حاضرةً بما لها من قوة. فالأسباب يمكن لها أن تبقى على قوّتها أكثر من أيّ وقت، دون أن تواصل جرّ التصديق إليها. (...) ومثلما يحدُث للرّكون أن يختفي أحياناً دون أن نفلح في اكتشاف أسباب اختفائه، فإنّه قد لا يحدث إطلاقاً، حتى بوجود حجج قويّة ودامغة»[1].

إنّ هذه التصديقات العميقة شأنها أن تكفل، عند أيّ واحد من الناس، الاختيارات السياسية والدينية التي يرتئيها، أو الشعور القومي أيضاً. غير أنّه قد يحصل، كما يلاحظ نيومان، أنّ قرارات من هذا النوع «قد أمكن لها، إلى هذا الحدّ، أن تؤخر تقبّل الحقائق الرياضية، الأمر الذي لم يكن ليقع لو كانت البرهانات بما هي كذلك من القوة حيث ينجرّ عنها ركوننا إليها»[2]. بهذه المثابة، يظهر بُعدٌ من أبعاد الكينونة الشخصية له القول الفصل بالنظر إلى المساجلات الفكرية. إنّ معنى وجودنا، والتوجهات المؤسسة لحضورنا في العالم، كلّ ذلك يفلت من أحكام المنطق ومحرّماته، وكذا الأمر بالنسبة إلى الاختيارات، التي نقرّ لها بالحكم دونما حاجة إلى تسويغها بالعقل. «فلا

(1) J. H. Newman, Grammaire de l'assentiment, 1870, ch. VI; Œuvres, trad. Jankélévitch, Aubier, 1945, pp. 584-585.

(2) المرجع نفسه، ص588.

أحد يمكن له أن يفكّر دون القبول بحقائق لا هي حدسيّة، ولا هي برهانية، وإنّما [271] هي حقائق غالبة بأمرها. وإذا كانت لطبيعتنا هيئة، وكانت تمتثل إلى قوانين، فإنّ واحداً من هذه القوانين هو التقبل المطلق لقضايا على أنها صادقة توجد خارج الحدود الضيّقة لاستنتاجات المنطق الصّوري؛ فإنّه ليس ثمّة نظريّة فلسفيّة يمكن لها أن تفرض علينا قاعدةً ليس بمقدورها أن تخدمنا ليوم واحد»[1].

إنّ التصديق النيوماني يقتضي أولوية التجريبية الوجودية والحيوية بالنظر إلى نظام البراهين الصورية؛ ذلك أنّ فهم العالم، وفهم النفس، أو فهم فرد، أو وثيقة أيضاً، لا يمكن أن يُستوفى بالتحليل المنطقي. فإنّ الطريقة المثلى هي استخراج ما كان غوته يسميه «الوجود الحميم، المعنى»، أو كذلك «ما هو أصليّ، وإلهي، وفعّالٌ»، باختصار «روح» النص مقابل «جسده». إنّ كتاب **(الدفاع عن حياته)** هو مشروع تأويليّةٍ من الذات إلى الذات؛ فالمعنى العميق لحياة مّا ليس ظاهراً لمن يحيا هذه الحياة؛ وإن البحث عن المعنى إنما يكون في هذا المقام بسبيل السيرة الذاتية، هذا البعد العظيم للإنتاج الأدبي الرومنطيقي منذ **(اعترافات)** روسو، ذلك الذي صوّره فيما بعدُ كتاب **(الشعر والحقيقة)** لغوته، و**(مذكراتٌ من الحياة الآخرة)**. أما السمة الدفاعية فتبقى حاضرة دوماً. إنّ السعي إلى تبيان معنى حياة أحد مّا، هو اعتبار هذه الحياة ذات معنى، وأنّها لم تذهب هدراً؛ هي محاولة لإثبات الذات أمام الغير، ولعلّه كذلك وقبل كلّ شيء إثباتٌ أمام النفس. وعلى الرغم من كلّ شيء، فإنّه ليس ثمّة إقبالٌ مباشرٌ للذات على ذاتها؛ وإنّ من يكتب سيرته يجد نفسه إزاء المصاعب نفسه لو تعلّق الأمر بأحد غيره، وربّما يجد منها ما هو أكثر، من قِبَل أنه، وهو الخصم والحَكَمُ، يزين لنفسه خداع نفسه.

يؤكّد نيومان أنّ تأويل وثيقة أو شخصيّة لا يمكن له أن يرضى بتحقيق ظاهريّ، بحسب نظام تسلسلات صورية؛ ذلك أنّه من أجل إدراك الروح يلزم

---

(1) المرجع نفسه، ص596.

حدسٌ شهوديٌّ، هو القادر وحده على أن يطابق المعقولية الحيوية التي ترافق موضوع البحث. أمّا السيرة الحقيقية لشخصية تاريخية، أو لكاتب، فلا شيء يجمعها بكرونولوجيا للوقائع والإشارات، للمنشورات والتوسيمات. إنّ السيرة الذاتية (curriculum vitae) هي شرطٌ لاغنى عنه، ولكنّه لا يكفي أن نتبع أحداً خطوة خطوة في أعماله، وتنقّلاته، ومصائفه من أجل أن نفكّ، بناءً على هذه العلامات المرقومة على قوس هندسي، السَّنَن الذي يحكم مسار حياته. يتعيّن، انطلاقاً من هذه الأعراض، أن نعيد بناء المعقولية السرية، التي تتكفّل بالتماسك الداخلي [لهذه الحياة]، وتسوّغ الحركية الحيوية لخلق الآثار، ولا سيما هذا الخلق للذات بالذات، التي آثارها وسِيَرها الظاهرة توفّر إضاءاتٍ لفضاء الخارج متفاوتة الغموض.

إنّ الطريقة المشتتة، التي تتمثّل في البحث عن المعنى بالتقريب بناء على إشارات متفرّقة يقع جمعها، تعارضها التأويلية الرومنطيقية بقانون للكلية (Kanon der Ganzheit)؛ فالبحث عن الحقيقة لا ينطلق من الأجزاء إلى الكلّ، وإنما من الكل إلى الأجزاء: كيف يمكن لنا أن ندرك الكلّ، إن [272] لم تكن لنا معرفة سابقة بالعناصر؟ معنى ذلك أنّه قبل أن نباشر وثيقةً مّا، أو سلوكاً لشخصية تاريخية، أو عملاً لكاتب، يجب أن تكون لنا معرفة إجمالية بالسياق الثقافي الذي وقع داخله الحدث المقصود. فقبل تفكيك النص، يجب معرفة اللغة، وقبل تأويل الواقعة، يجب أن تتوافر معرفة محكمة بالظرف. إنّ هذه القاعدة هي من عمل البلاغيين القدامى. خُذ مثلاً مجال الأدب، فقد كان شيشرون يقول: «أيما مقام [disposition] يوجد فيه الكاتب، إنّما يتعيّن استخلاصه من مزاجه، ومن جماع حياته»(1). أمّا أساتذة اللغات الكلاسيكية أو الحديثة، فيوصون تلامذتهم، من قبل أن يباشروا

(1) Cicéron, De inventione rhetorica, II, 40 ; cité dans Emilio Betti, Auslegungslehre als methodik der Geistewissenschaften, Tübingen, 1967, p. 220.

يقف بيتي طويلاً عند قانون الكلية هذا.

الترجمة لفظاً بلفظ، بقراءة النص المعروض عليهم مرات ومرات، من أجل أن ينفذوا إلى نظامه، ووحدته الداخلية، والجوّ العام الذي يوجه النقل بالنظر إلى المشروع الإجمالي للوثيقة المقصودة. ثمّ تأتي بعد ذلك تفاصيل التأويل، مضافةً إلى الدّرْك الشّهودي [appréhension divinatrice] للصورة، التي أثارت إلهام الكاتب. وقُل الأمر نفسه عن رجل القانون، حينما يتعهّد بتطبيق القانون؛ أي بتأويله، حيث يتعيّن عليه أن ينطبع به في نفسه قبل أن يستخلص منه التبعات المتعلقة بالحالة التي بين يديه. وإلا فإنّ التطبيق الأعمى لنصّ قانوني يمكن أن يؤدي إلى أكبر المظالم. إفراطٌ في العدل، إفراطٌ في الظلم(*) (Summum jus, summa injuria).

ولقد أخذ الرومنطيقيون وعظّموا قانون الكلية، الذي يلخّص أيّما تلخيص نظريتهم في التأويل؛ فقد أكّده فريدريش شليغل، في (**مقالة حول ليسنغ**)، سنة 1804. «ليس من اليسير أن نحصّل تحصيلاً صحيحاً نموّاً لنسق فكري واحد، وتاريخاً واحداً لتشكيل (Bildungsgeschichte) عقل من العقول؛ ولكنّ ذلك يستحقّ العناء حينما يتعلّق الأمر بعقل فذّ. فليس أشدّ من التوصل إلى إعادة بناء (nachkonstruieren)، وإدراك وتمييز فكر الغير إلى درجة التفاريق الأدقّ لمجموعه. (...) ومع ذلك، حينما تكون لنا القدرة فقط على إعادة المسار والانتظام الداخلي لأثر أو لعقل، يكون بمقدورنا القول إننا قد فهمناه. هذا الفهم الأساسي، الذي إن لخصناه في بضع كلمات محكمات كان راجعاً إلى التمييز (charakterisieren)، هو الشغل الشاغل والماهية اللذيْن من شأن النقد»[1].

إنّ هذه الشهادة ليست ملزمة لفريدريش نفسه، وإنّما للمنهاج الرومنطيقي للعلوم الإنسانية؛ ذلك أنّ طرافة هذا النص لا تظهر للوهلة الأولى، من أجل

(*) عبارة مأثورة عن شيشرون، في الواجبات، 1، 10، 33.

(1) Essai sur Lessing, 1804 ; dans Ernst Behler, Friedrich Schlegel (1772-1829) in Selbstzeugnisse und Bilddokumente, Hamburg, Rowohlt, 1966, p. 54.

أنّه حكم تاريخ الأدب طيلة قرن ونصف، وبشكل أعمّ تاريخ الثقافة، إلى حدّ ظهور الشكلانيات والبنيويات وسائر العبارات العبقرية للإنسان السيبرنيتيقي [cyberanthrope] المعاصر. أمّا نشأة المعقولية الرومنطيقية، فإنّها تتحقق انطلاقاً من الروح التحليلي للأنوار، الغريب عن الديناميات الحيوية، باعتبار أنه يقتصر على تحليل [273] الآليات السطحية. هذه النزعة الفيزيائية تفضي مثلاً إلى نظرية المناخات، التي ترى أنّ الأعمال الفنية والثقافة، في مجملها، مشروطة بحرارة الجو، وضغط الغلاف الجوي، وقياس الرطوبة، وغير ذلك. فالنزعة الذهنية، وهي من البقايا الفاسدة للعقلانية الكلاسيكية، لا تلقي بالاً للبعد التاريخي، مادام قانون الذوق والقيم قد تمّ تثبيته مرّةً إلى الأبد. زد على ذلك أنّنا نرى تقدماً من الجهل، ومن الهمجية البدائية، نحو اكتشاف الأشكال الناضجة للفن والفكر.

لقد أحدث ظهور الرومنطيقية تأويلاً تاريخيّاً للفنون والآداب؛ أمّا المحور الكبير المستقيم للتقدم، فقد حلّ محله انفصال الثقافات، التي كلّ واحدة منها لها معقوليتها الداخلية بما لها من قيم ذاتية. إنّ هردر هو الذي أسس النقد الجديد. «فهو أوّل من عَدَّ التأويل متجهاً نحو المركز، نحو الإلهام الحميم للأثر ونحو الوسط الذي انبثق منه الأثر». وقد تأكد، في الوقت نفسه، لدى هردر «الفهم الإجمالي انطلاقاً من الشعور»[1]. فإنّ الشعور؛ إذ يستبق المعرفة العقلية، يلقي بنفسه على أشكال الشهود، والاستشعار، سعياً متردداً وراء المعقولية، التي تتشكّل بفعل المحاولات والأخطاء، من إصلاح إلى إصلاح، إلى غاية لحظة الفهم التامّ. هنالك مقتنصون للمعنى، لهم موهبة خارقة لتأويل الوثائق الغامضة والبالية، وعلماء آخرون ليس لهم، على الرغم من علمهم، ذلك الإشراق الذي هو سمة الناقد العظيم.

والحق أنّ الرومنطيقية لم تكن فقط حقبة نشاط خلاق في مجال الفنون والآداب؛ فهي لم تنتج القصائد والروايات والمسرحيات فقط، بوصفها

(1) Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. XIV, 2, Gttingen, 1966, p. 650.

تعبيرات عن الديناميكية الحيوية لعنفوان متحرّر، تقتضي مباشرة ذوق الجمهور. فالعبقرية نفسها تتأكد لدى تأويل التراث الثقافي القائم بعدُ. والعبقرية الخلاقة مع عبقرية الناقد تعرضان تطبيقات متباينة لمعنى للحياة بعينه. إنّ فهم أثر فني، هو بعث الحياة فيه من جديد، لأجل الذات ولأجل الغير، بالكشف عن معقوليته الداخلية.

أمّا طريق التأويل الجمالي فقد مهّد له يوهان يواخيم فينكلمان (1717-1768)، الذي كان شغوفاً بالفن القديم، والذي أفنى فيه عمره. فمقالته الصغيرة: (**أفكار في محاكاة الأعمال الإغريقية في الرسم والنحت**) (1755)، ولاسيما عمله الكبير (**تاريخ الفن القديم**) (1764)، عرضتا مقاربة جديدة لأمَّات الأعمال الكلاسيكية؛ إذ أعيد خلقها من الداخل، حيث يتطابق المؤرخ مع الفنان إلى درجة إعادة الحياة إلى الحجر، أو إلى الرخام، بكلمات من شهود مرتجف يثير الحضور الخيالي للتمثال في نفس القارئ. ومن أجل بلوغ هذا الإحياء الغنائي للمعنى، كان على الساكسوني فينكلمان أن يصير رومانياً بالتبني؛ إذ صرف الجزء الأعظم من حياته لزيارة أثريات المدينة الخالدة؛ ولما كان يحيا معها، ومن أجلها، فقد كانت تحيا من أجله، بما لها من جمال قاهر. هذا الحضور الغنائي [274] تمكّن فينكلمان من تدوينه على الورق، ومن تقاسمه مع أفضل العقول في أوربا المتعلمة، بمن فيهم ديدرو، أحد القلائل في فرنسا من الذين كانوا قادرين على العمل بالنقد الحماسي والشهودي لدى الحديث عن اللوحات المعروضة في صالونات الرسم الباريسية.

ولقد كان غرض الإلهام الرومنطيقي للنقد الفني، كما تأكد مع فينكلمان، أن يبيّن أنّ الأثر لا يتجلّى لطالبه من خارج، على نحو الاتصال الفيزيائي بين الذات المدركة، والموضوع المُدرَك. وحينما دخل الشاب الساكسوني متحف الفاتيكان، كان شوقه يسكن هذا المكان المفضل منذ زمان بعيد، وهو الذي تردّد في أحلامه على أصنامه العزيزة عليه. أمّا الآن فقد تحقّق الحلم، وصار

من لحم أو من رخام في وهج اللقاء، وقد صار مقام عشق. إنّ التجربة الجمالية تنبثق من أعماق الكيان الشخصي، وهي تحرك تطلعاته. في كلّ يوم، نجد من السياح من يتجوّل بين التماثيل، مرهقاً، غير آبه بها؛ وهم ينظرون إليها شزراً والأصنام «لاتحدثهم بشيء»، هذه الأصنام عينها التي ما فتئت، عند فينكلمان، تغنّي وتُنشد. لقد أحبها فينكلمان من النظرة الأولى، أو لعلّه أولى في تقديره ألا تكون النظرة الأولى هي الأخيرة؛ ولما كانت تتويجاً لانتظار طويل، كانت كأنها عناقٌ حميمٌ، اتحادٌ تنتقل رجفته إلى قراء فينكلمان الذي بفضل منه صار بإمكانهم أن يعاودوا تجربة حياته، وأن يكتشفوا معنى المحنة التي عاشها (Erlebnis).

في سنة 1770، اكتشف غوته، وهو مقيم في ستراسبورغ، برفقة هردر، الكاتدرائية، التي أحدثت نظرته الأولى إليها في نفسه صدمةً قلبت الأفكار السائدة، التي بثتها روح الأنوار، وجعلت مذاقها مستساغاً. ولقد روى هذا الكشف في مقالة موجزة عنوانها (**في العمارة الألمانية**) [Von Deutscher Baukunst, 1772] أهداها إلى ذكرى إرفين فون شتاينباخ، رئيس بنائي الكاتدرائية. وهي وثيقة مهمة في تاريخ إعادة الاعتبار للفنّ القوطي، التي شاعت في إنجلترا منذ بداية القرن. أمّا (**نوتردام دي باري**) لفيكتور هيغو (1831)، وكذا عمل فيولي-لو-دوك، فيتنزلان في الطرف الأقصى. فقد نقل غوته إلى الفضاء الوسيط الموقف الذي تبناه فينكلمان إزاء الأعمال الكلاسيكية. [كلّ ذلك أدى إلى] نقد انطباعيّ ودافقي، نقد تعزيميّ [incantatoire]، انطلاقاً من خيال يتطابق مع موضوعه، وينفخ فيه الحياة. فالكاتدرائية صارت تنمو بعرصاتها وتيجانها كافةً، في جمهرة الأصنام وأشكال الزينة؛ أما عبقرية صُنّاع الماضي، فكانت تجعل الحياة الإلهية تتجسد في تناسق الأشكال. والناقد، كما الكاتب يشعر بنفسه، وقد أُلهم بالنَّفَس الذي يُحيي الخلق الأصلي. بعد ثلاث سنين، سنة 1775، وفي مقالة مخصّصة لنصّ وضعه النحات فالكونيت، عرّف غوته في كلمات معدودات

هذه المقاربة للتجربة الفنية: «إنّ ما لا يحبه الفنان أبداً، ما لا يحييه، يجب عليه ألا يصوّره»[1].

لقد رفعت الرومنطيقية الوظيفة النقدية إلى رتبة الجنس الأدبي؛ وقد أقرّت له بالقدرة على الخلق. فالإلهام الرومنطيقي، [275] في جملة ما يقتضيه، قد وقع عرضه في أعمال نقدية. مثل ذلك مقالات مدام دو ستال: **(في الأدب)**، ولاسيما **في ألمانيا**، وهو بيان كان له صدى أوربي. أمّا **(السيرة الأدبية)** (Biographia literaria) لكولريدج (1817)، فهي أيضاً مقالة فلسفية أدبية. ولكن في ألمانيا بالذات، حيث مهّد ليسنغ الطريق، نهض النقد الجديد. فالأخوان شليغل هما، في المقام الأول، ناقدان أدبيان، ذوا موهبة في تأويل أعمال الآخرين. أما **الأثينيوم** فهي، قبل كلّ شيء، مجلة نقدية؛ والأعمال الأصلية بحصر المعنى كانت استثناءً، أشهر من مثلها **(أناشيد الليل)** لنوفاليس، المنشورة في الكراس نفسه الذي نُشر فيه **(الحديث في الشّعر)** لفريدريش شليغل، وهو بيان المدرسة الجديدة، وقد قدّم على شاكلة ملاحظات حول أدب الماضي والحاضر والمستقبل. ولقد أظهر الكاتب الشاب، ذو الثامنة والعشرين ربيعاً سنة 1800، في هذا النص، عنفواناً فكرياً منقطع النظير، مع ثقافة أدبية عظيمة على المدى الأوربي.

أمّا فريدريش وأوغست فلهلم، فقد صرفا أفضل سنوات مسيرتهما الفكرية في دراسة الأدب الأوربي، بمعزل عن كلّ نزعة قومية مغالية. وبعد اندثار جماعة إينا، وتوقف صدور **الأثينيوم**، أسس فريدريش شليغل مجلة أخرى بعنوان لا يخلو من دلالة: **(أوربا)** (Europa). كان الشقيقان يحلمان بنزعة كونيّة أوربية. وقد سافر فريدريش إلى باريس، وهي عنده عاصمة ممكنة للثقافة الجديدة. وقد دوّن في أحد دفاتره: «إنّ السؤال الأكبر هو: هل يجب على الأوربيين أن يصيروا شعباً واحداً متلاحماً كلياً، أو أن كلّ أمة تشكّل

(1) Goethe, Nach Falconet und ueber Falconet; Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. XII, p. 27.

كلاً في حدّ ذاتها؟ قد يجوز الأمران معاً، مثلما كان الحال في العصور الوسطى»[1]. يستند هذا المشروع الأوربي عند فريدريش على معرفة واسعة بالمجال الأدبي المشترك. ولقد تولى فريدريش، بعد أن صرف جهده في دراسة الإغريق الكلاسيكيين، استكشاف تقاليد أوربا، انطلاقاً من العصور الوسطى، التي يمثل دانتي، وبوكاتشيو، وبيتراركا، ختامها. أمّا إقليم التروبادور، وإيطاليا الناهضة، مع أريوستو، وتاسو، وإسبانيا كالدرون، وسرفانتس، والبرتغالي كاموانس، فهم محطات في هذه المسيرة الأوربية، التي التحق بها شكسبير في الأثناء. ذلك هو من قبلُ أفق (**الحديث في الشعر**)، الذي يعرض تصوراً للأدب العام على مدى المجموعة الأوربية، حيث كان للشبان الرومنطيقيين موهبة اللغات، وحيث كانوا يقرؤون المؤلفين، في أغلب الأحيان، في نصوصهم. ولقد سمحت هذه السعة الذهنية للكُتّاب والأعمال بأن يتواصلوا داخل فضاء مشترك، الأمر الذي أنارهم وكمّل بعضهم بعضاً. بهذه المثابة تشكّل رسمٌ لنماء روحاني إجمالي، حيث كلّ واحد من المشاركين ينتفع بما يأتي به الآخرون.

ولقد رفع الأخوان شليغل من شأن هذا الأفق بفضل سلسلة من المحاضرات كانت تمثّل عندهما وسيلة تعبير متميزة، ومصدراً للعيش، في الوقت نفسه، لكون المستمعين كانوا يدفعون رسوم الدخول. وقد قدّم فريدريش في باريس دروساً في المجمع الأثيني للفنون حول الأدب الجديد والفلسفة في ألمانيا. وفي شتاء (1802-1803) تحدّث عن كاموانس، هوميروس لشبونة، وعن أدب الأقاليم، الذي درسه في مخطوطات [276] دار الكتب الوطنية. (1803-1804) عرفت هذه السنوات عند بعض الأصدقاء تاريخاً للأدب الأوربي، من الإغريق إلى اليوم، يرى بهلر أنّه، في ذلك العصر، «أعظم إنجاز في مجال علم الأدب»[2]. أمّا كتاب (**تاريخ**

(1) Dans Ernest Behler, Friedrich Schlegel, Hamburg, 1966, p. 88.

(2) المرجع نفسه، ص90.

الأدب القديم والحديث) فقد نُشر، سنة 1812، اعتماداً على الملحوظات التي دوّنها الأخوان بواسري، اللذيْن حضرا هذه الدروس. بعد ذلك انشغل فريدريش شليغل بأعمال سياسية، وقد يعرض له أحياناً أن يقدم محاضرات في الأدب العام في فيينا سنة 1812؛ وفي سنوات حياته الأخيرة، انصرف اهتمامه إلى الفيلولوجيا.

لا شكّ في أن أكبر الشقيقين، أوغست فلهلم، هو الذي كان في المجال الأدبي، الناقد الأكبر في المجموعة، أشبه شيء بسانت-بوف جرماني. ولقد قدم هو، أيضاً، سلسلة من الدروس عرض فيها تصوراته. ومن أهمها (**دروس في الأدب والفنّ**) [Vorlesungen über schne Literatur und Kunst]، التي قدّمها في برلين ابتداءً من سنة 1801، ومحاضرات فيانا، سنة (1808)، وموضوعها: (**تاريخ الفن والأدب الدرامي**) [Geschichte der dramatischen Kunst und Literatur]. وقد عرفت هذه السلسلة الأخيرة انتشاراً أوربياً بفضل الترجمة الفرنسية، التي أنجزتها مدام نيكر دو سوسير، وهي من قريبات مدام دو ستال. ظهرت الترجمة سنة (1814) في وقت سقوط نابليون، بعنوان (**دروس في الأدب الدرامي**)، وفي وقت ظهور كتاب (**عن ألمانيا**)؛ وقد بسط الكتابان توطئة للحداثة الأدبية، حيث كان مؤلفاهما متصلين برباط فكري ووجداني حميم. فقد كان أوغست فلهلم يضطلع، منذ 1804 بدور المستشار الثقافي المدفوع الأجر لدى سيدة قصر كوبي، وكان أثره حاسماً في إعداد تقرير مدام دو ستال حول حالة البلاد الألمانية. أما **الدرس في الأدب الدرامي** فقد ذهب مدى أبعد؛ إذ جاء بتصور جملي للرومنطيقية، لا أثر له في كتاب (**عن ألمانيا**)، هو عرض إجمالي للقراء الأوربيين للأعراف والهيئات الروحية والفكرية لألمانيا المعاصرة؛ ولم تكن الحركة الرومنطيقية لتشغل فيه غير موضع هامشي. إنّ ألمانيا الجديدة، عند مدام دو ستال، هي ألمانيا فيلاند وكلوبستوك وشيلر وغوته وكانط؛ أما الأخوان شليغل فقد كُرّما بمرتبة الشرف؛ لأنهما من الشباب اللامعين الواعدين والمحبوبين كثيراً. «من بين

الكُتاب الشبان، إنّ شيلر والأخوين شليغل قد فاقا كثيراً سائر النقاد...»[1]. إن صفة «الرومنطيقي» لم تكن لتطلق عليهما.

أما لفظة «رومنطيقية»، فتظهر في كتاب **(عن ألمانيا)**، وهو عملٌ يُعدّ عموماً أحد البيانات الأساسية للرومنطيقية الأوربية، ولكن فصلاً واحداً من (85) فصلاً يتناول «الشعر الكلاسيكي والشعر الرومنطيقي». فالرومنطيقية تظهر مطابقة لروح الفروسية الوسيطة. «إنّ أدب القدامى إنما هو لدى المحدثين أدب منقولٌ؛ أما الأدب الرومنطيقي أو الفروسي [277] فهو عندنا أصلي، وإن ديننا ومؤسساتنا هي التي عملت على إنمائه»[2]. إنه تعريفٌ يحيل على اشتقاق يذكّر بشعر **الغزليّات** [romances] في العصر الوسيط، و[romancero] الإسباني، و**روايات** [romans] الفروسية. لم تكن مدام دو ستال لتربط بين هذا التصوّر العتيق والسطحي للرومنطيقية، وبين بعض قيم التجديد التي أشارت إلى ظهورها في كتابها: **(فلسفة الطبيعة)** (Naturphilosophie)، «الحماسة» ودين الشعور، والحكمة الإلهية. وقد يصادف أن تذكر شعر نوفاليس والفينومينولوجيا الليلية لفيلسوف الطبيعة غ. هـ. شوبارت، دون أن تستخدم عبارة «رومنطيقي» لدى الحديث عنهم، أعني دون أن تتعرّف عندهم إلى الرومنطيقية، التي هم من بين أبرز الشهود عليها. ولعلّه يجوز لنا أن نتساءل إن كانت لها، في أمور كثيرة، أخبار صحيحة؛ فإنّ معرفتها، التي من درجة ثانية، يظهر أنها تشير أحياناً إلى أوغست فلهلم شليغل، مؤلف **(الدروس في الأدب الدرامي)**، الصاحب الحاضر دوماً، الذي يتراءى حضوره شفافاً، وأحياناً صريحاً، في نص **(عن ألمانيا)**.

ولقد وقع تقديم أوغست فلهلم على أنّه «أول ناقد أدبي في ألمانيا»[3]؛

---

(1) Madame de Staël, De l'Allemagne, 2e partie, ch. XXXI : Des richesses littéraires de l'Allemagne et de ses critiques les plus renommés: August Wilhelm et Frédéric Schlegel, éd. F. Didot, 1928, p. 364.

(2) المرجع نفسه، الباب الثاني، الفصل XI، ص147.

(3) المرجع نفسه، الباب الثاني، الفصل XXXI، ص369، الهامش.

وهي بصيرة لا شأن لها بالمجاملة أو بالتعاطف، الذي كانت تشعر به إزاء من كلفته بتنفيذ وصيتها. «إن ف. شليغل قدّم، في فيينا، درساً في الأدب الدرامي، جمع أفضل ما تمّ تأليفه من أجل المسرح، من الإغريق إلى يوم الناس هذا...»[1] وهي إحالة تشهد على الوحدة بين الأثرين المتعاصرين؛ إنّ مدام دو ستال تدين بالولاء لأوغست فلهلم: «لقد كنت في فيينا حينما قدّم بها ف. شليغل درسه العام. لم أكن أتوقع غير الروح والدراية في هذه الدروس التي كان غرضها التعليم؛ وقد كنت في حيرة من أمري، وأنا أستمع إلى ناقد فصيح، وكأنه خطيب، وهو الذي كان أبعد الناس عن اتباع النقائص، الغذاء الأبدي للضحالة الغيورة، باحثاً فقط عن إحياء العبقرية الخلاقة»[2]. وقد لخصت المستمعة الدرس، واقتبست منه بعض المقاطع، ووصفت بعبارات صائبة روح النقد الأدبي الجديد، على خلاف النقد البلاغي في عصر الأنوار. «يمكن لنا أن نقارن طريقة ف. شليغل، متحدثاً عن الشعر، بطريقة فينكلمان، واصفاً التماثيل، فإنّه هكذا فقط يكفي المرء شرفاً أن يكون ناقداً؛ وإن أهل الصناعة كافةً إنما يكتفون بتلقين الأخطاء أو الهنات التي يجب اجتنابها؛ ولكن بعد العبقريّة إن ما هو أشبه به، إنّما هي القوة على إدراكها وعلى الإعجاب بها»[3].

إنّ التقريب بين شليغل وفينكلمان أمر مستساغ. فإنّ مدام دو ستال لا تقول -ولعلها توشك أن تقول- إنه يمكن أن يوجد عند الناقد الكبير «عبقرية» خلاقة مضارعة لتلك التي لدى الشاعر أو الروائي؛ فهي ترى أنّ الناقد لا يمكن له أن يكون إلا عبقرياً من درجة ثانية، «بعد العبقريّة، إن ما هو أشبه به...»؛ وهي تتردّد في عبور الحدّ الفاصل، الذي انطلاقاً منه تكون الرّسالة التاريخيّة والنّقديّة [278] مُعتَرفاً بها كجنس أدبي تامّ الوجاهة، بإمكانه أن

(1) المرجع نفسه، ص365.

(2) المرجع نفسه، ص366.

(3) المرجع نفسه، ص368.

يدفع إلى إبراز المواهب؛ بل «العبقريّات»، وهي الكاشفة عن النّبوغ البشري: إنّ المؤرّخ والنّاقد يتحدّثان عن الغير بدلاً من الحديث عن نفسيهما؛ ولكنّهما حينما يتحدّثان عن الغير، فإنّهما يتحدّثان عن نفسيهما؛ وهما يبسطان قوى الذكاء والخيال لديهما من أجل بعث الحياة في الأعمال التي فقدتها. أمّا فينكلمان، فيعيد إنشاء التماثيل الإغريقية، وهو يستأنف المعنى؛ أمّا غوته فيستأنف بالروح والشعر كاتدرائية ستراسبورغ، في حين أنّ كاتدرائية كولونيا بقيت أطلالاً، منقوصة ومهملة منذ قرون، في انتظار التجديد الرومنطيقي، الذي صار هذا الرمز بدفع منه، وقد أعيد العمل عليه، واستُكمل أخيراً. وقد كانت عبقرية الشاب غوته ضرورية في عصر [العاصفة والجموح] (Sturm und Drang) من أجل **رؤية** كاتدرائية ستراسبورغ في رجفة الحياة، التي بعثت الروح فيها، بينما كان أهل ستراسبورغ الكرام يمرون كل يوم أمام هذا الصرح العظيم، دون أن يدركوا منه شيئاً غير صرح هو من عمل ذوق رديء من ماض همجي.

إن الفيلولوجيا هي فنّ قراءة النصوص؛ أما الهرمينوطيقا فهي فنّ قراءة الوثائق باسترجاع قصد الحياة الذي يبعث فيها الروح؛ فالاستصلاح ضربٌ من الاستحضار. ولما كان كلّ شاعر كبير يستظهر عبقريته بوصف المناظر الطبيعية، كانت نظرته تفعل فعلها في آفاق العالم، وتكشف عنها للناظرين، كما لو لم يروها قطّ؛ كذلك شأن الرسام، الذي يعرض علينا، ويفرض رؤيته للهضبة أو للجبل، للبحر، للحقول والغابات. لقد اكتشفت الرومنطيقية أنّ ثمّة شعراء ورسامين للبانوراما الثقافية: مخترعين لآفاق أو لمنافذ مطلة على عصور قريبة أو بعيدة، على أناس وحضارات نمرّ بجانبها دون أن ندري. فرسامو الصور، والرسامون، الذين يخطون على قطعة القماش لوحات تاريخية يُعدُّون، بما لهم من حرفة، من الفنانين. ومن الفنانين أيضاً أولئك الذين هم، في نظام الكلام والكتاب، متعهدون بمهمة الاضطلاع بذاكرة البشرية، ومستدركون لتراجع المعنى على قدر ما جرفت القرون: الأخوان

شليغل، سانت بوف، ميشلي، كارلايل، بوركهارد، رينان، اكتفاءً بذكر بضعة أسماء لأعلام مرموقين.

ذلك أنّ نظرية الفهم إنما هي امتدادٌ للأنتربولوجيا، التي تؤكّد أسبقية الفضاء الباطني، بالنظر إلى أحداث العالم الخارجي. فالقرن الثامن عشر وضع تصوّراً للعالم التاريخي على شاكلة العالم الفيزيائي نفسها، بوصفه تعاقباً لوقائع يحدّد بعضها بعضاً بحسب سلاسل مرتّبة اعتماداً على آليات متواترة. والمؤرخ شأنه أن يقتفي أثر هذه المعقولية الخارجية، وأن يستخرج لها جداول جامعة مع مراعاة تعاليم النزاهة والموضوعية. مثل هذا التاريخ يتحدّث عن أمر آخر، عن ماضٍ ميت. فما الفائدة من الاهتمام بالفنّ الهمجي والخشن للعصر الوسيط، مادامت أوربا -والحمد لله- قد أفلتت من الظلمات الوسيطة لتقبل على أنوار العقل. حينئذٍ، كلّ من يقدّر له أن يعمل على تاريخ العصر الوسيط، سيعمل عليه بروح من التحقير؛ وإنّ فن التاريخ الوسيط لا يمكن له أن يوجد إلا إذا ما كان له الحقّ في الوجود، إلا إذا ما تمّ الاضطلاع به بالنظر إلى هذا الشاغل أو ذاك، وسوّغه الابتداء.

أمّا الفهم الرّومنطيقي للتاريخ، فيستلهم من موقف [279] تعاطف مع عصور الحضارة كافّة، حيث كلّ واحد منها يمكن اعتباره بوصفه من التجلّيات الخاصّة للإنسانية. ففي الكائن البشري ثمّة وفرةٌ من المُمكنات، لا يمكن تحقيقها في الوقت نفسه. وإنّ آنات التاريخ لهي أصيلة كلها، كلّ واحد منها يكشف عن بعض الممكنات التي للكائن البشري. فالأمر لا يتعلّق فقط بتصوير خارجي، من شأنه أن يلهم المخيلة بإيحاءات ذات ألوان. ذلك أنّ الاهتمام الحقّ إنما يخصّ بيان هويّة الإنسان. فإنه إذا لم تكن لنا دراية إلا بالحال الحاضر للجنس البشري، فإنّه سيُصار بنا إلى حال فاقدي الذّاكرة، تائهين في مشهد ثقافي تعمّره أشياء غير مفهومة. إنّ السّياق الذّهني لحياتنا، وزينة وجودنا الذي نحيا، إنّما هو مثقل بالإحالات التاريخية والثقافية، التي تلهم حضورنا في العالم في كلّ حين. والأمر لا شأن له فقط بمعرفة

موضوعية، وتراكم في الإحالات، وإنما بوعي حميم بالقيم وبتجربة بالوكالة. فالأحوال التاريخية المستعادة بالذكر تشكل سابقات، وتعميمات للذاكرة الشخصيّة بالنيابة عن شخصيّات وأحوال من الزّمن الماضي. فالاحترام والخشية والاستنكار والإعجاب وسائر المواقف المشكّلة لكيان فردانيّ بعينه تتجلّى في ردودنا على الأحداث، وعلى من سبقنا من النّاس. وليس للتاريخ أن يمثّل غير اهتمام محدود إن هو اكتفى بالحديث عن نفسه؛ ولكنّه يحدّثنا عن أنفسنا؛ ويجعل للتّجربة من السّعة والشّمول ما يجعل حدودها تمتدّ ما امتدّت حدود البشريّة.

تكشف الهرمينوطيقا عن انزياح في المنظور الأنتربولوجي. فالذات، وهي نظرٌ محضٌ ومركزٌ لمنظور على العالم الخاضع لمنوال هندسي، قد تركت مكانها لفردانية قائمة لدى متن العالم، محل عبور لأغراض ودلالات تعمر الفضاء الذهني المتفاوت في الثراء لفردانيات خاصة، تحفظ وتنسى ما حفظت باستمرار. إن تمثّلي ينخرط ضمن الأفق العظيم للتّمثلات البشريّة، ميراث ثقافي ما ينفكّ عن الاغتناء. أمّا ماضيَّ فيشارك ماضي الجماعة البشريّة، حيث آخذ منه قسطاً يناسب أمانيَّ وقدراتي على الحفظ. وكذا الوثائق من كلّ صنف، من كتب، ومعالم تشكّل جسم التاريخ، لا وجود لها إلا على جهة الإمكان، هي آثارٌ لا تجد ريح الحياة إلا بفضل زيارة المؤرّخ؛ فهو الذي يردّ إليها المعنى على قدر ملكاته الشّهودية، وسعته الروحية. كلّ فرد من جانبه يستعيد لحسابه أعمال المؤرّخين، حيث يستخرج منها دلالاتها، ويصطنع منها لنفسه عناصر لثقافته هو. إنّ التاريخ لا يُعرّف بجمع الكتب أو البطاقات؛ فتاريخ البشرية لا يمكن تشبيهه بـ«ذاكرة» لحاسوب عملاق نحشر فيه كلّ الأسماء، وكلّ التواريخ، وكلّ الأحداث، التي وقعت في كلّ البلدان، وفي كلّ القارات. إنّ الحاسوب ليس شيئاً غير نظام للخزن، هُرْي للمعرفة؛ وإنّه يمكن لنا أن نقف معجبين بأكبر هُرْي في العالم، ولكن سعته تقدر بأطنان مترية. ألا لا شيء أغبى من الحاسوب.

إنّ التّاريخ لا يوجد إلا وقد حلّ في وعي المؤرخ، أو أولئك الذين سوف يقرؤون أعماله. أمّا التّوثيق، والببليوغرافيا فيعرضان [280] تاريخاً بالقوّة؛ فالتاريخ الفعلي هو التاريخ بالفعل في فكر بشري. غير أنّ الاستحضار؛ أي التأويل، في الفنون الهرمينوطيقيّة، هو من عمل الإبداع. فالبُعد التاريخي يمثّل سبيلاً مفضلاً للإقبال على الوعي بكلّ واحد من منظورات الفكر البشري. وإنّ من يعنّ له أن يبادر، في مجال النّشاط الأدبي أو العلمي، أو الاقتصادي، أو التقني وغير ذلك، لا يمكن له أن يفعل وكأنه يرمي بنفسه في مغامرة لا سابق لها. لا أحد يبتدئ إطلاقاً، ولعلّه لا أحد قد ابتدأ أصلاً؛ فالجميع يعاودون الابتداء. حينئذٍ، فإنّ مقام البدء يتعيّن أن يكون موضوعاً لجرد تاريخيٍّ، ولاستخلاص بفضله يكون الذي هو بصدد المحاولة على علم مضبوط بموقعه.

إنّ هذه الفكرة هي منطلق (**الحديث في الشعر**)، الذي نشره فريدريش شليغل في مجلة (**الأثينيوم**) سنة 1800. فالمقصود هو الشاعر الشاب، أو بالأحرى ذلك الذي ندب نفسه لنظم الشعر. ذلك أنه في التجربة الشعرية، يكون الإفصاح لدى كلّ واحد عمّا هو من صميم شخصيته. «ولما كان كلّ واحد صاحب طبع وحب يختص بهما، كان كلّ واحد حاملاً في نفسه لشعره هو. وإنّه من الأحسن، بل من الأوجب، أن يبقى هذا [الشّعر] له (...) فليس هناك أيّ نقد (Kritik) ولا أيّ ملكة لهما الحقّ ليسرقا منه كيانه الأخصّ، وقوّته الحميمة، ليختزلاه تحت وقع الإيضاحات والتّطهيرات في صورة ساذجة لا معنى لها، ولا روح (ohne Geist und ohne Sinn)». ومع ذلك إنّ التّقدير الذي يلزم للأصالة الأكثر حميميّة لا يستبعد إطلاقاً المرور بالثقافة التاريخيّة، كوساطة توسيع وتأصيل للعبقريّة الشخصيّة. «إنّ من خاصّة العلم الأعلى لنقد أصيل أن يُلقَّن كيف يتعيّن عليه أن يشكّل نفسه في نفسه (wie er sich selbst bilden muss in sich selbst)؛ وقبل كلّ شيء أن يتعلّم كيف يأخذ كلّ واحدة من الأشكال المتنوّعة والمستقلة للشّعر، بما لها من قوّة

وتمام كلاسيكيين، من أجل أن تصير زهرة الرّوح وحبّتها المختلفتين عن زهرة روحه وحبّتها غذاءً وبذرةً للخيال الخلاق الذي من شأنه (Fantasie)»[1].

والحقّ أنّه لا تعارض بين الأصالة الشّخصيّة وبين الثّقافة الأدبيّة. ففضاء الداخل المعرفي وفضاء الخارج يتّصل أحدهما بالآخر. أمّا دورة العالم الثقافي، فهي، في الوقت نفسه، كشف لآفاق الوعي، الذي يؤوب إلى نفسه، وقد اغتنى بكلّ ما وجده في نفسه ضمن جرد دلالات الطبيعة والتاريخ. إنّ الانثناء على الذات؛ إذ يحرمنا من الآخرين، إنما يجعلنا مفتقرين لهذا القسط من أنفسنا المبثوث في أطراف الدنيا. «عالم الشعر هو عالم لا يتقايس ولا يُستوفى، كشأن ثروة الطبيعة، المانحة للحياة، في النبات والحيوان، والتشكيلات بأنواعها، وصورها وألوانها. (...) أما نحن، الأناس، فليس لنا لأبد الآبدين من غرض للذة، ولا من مادة لنشاط غير هذا القصيد الأوحد للألوهيّة، الذي نحن جزءٌ منه وثمرة له - الأرض. ولكن أن ندرك موسيقا هذه الآلة السرمدية، وأن نفهم جمال هذا [281] القصيد، فإن ذلك في مستطاعنا من أجل أن جزءاً من الشّاعر يحيا فينا أيضاً، شرارة من روحه الخلاق الذي، متى كان غارقاً تحت رماد الجنون، الذي يزداد مع كلّ واحد، لا ينقطع إطلاقاً عن الاعتمال بقوة من الغيب»[2].

إنّ الوعي بالذات الذي يشهد عليه القصيد إنّما هو موازنة للشّعر الكوني للعالم، الذي يحمل منه الفنان قسطاً يسيراً. أمّا فلسفة الطبيعة، فإنّها تصرّح بأنّ الرّوح الإلهية للعالم، الملهمة لتولّد الأشكال الحيّة، بحسب تصاعدها

---

(1) F. Schlegel, Entretien sur la poésie, Athenaeum, vol. III, 2, 1800; trad. dans Lacoue-Labarthe et Nancy, L'absolu littéraire, op. cit., p. 289.
ترجمتُ عبارة (Fantasie) بعبارة (imagination créatrice)، التي بدت لي أبلغ دلالة من نقلها الحرفي كما فعل المترجمان.

(2) المرجع نفسه، ص290.

التّدريجي نحو الهيئة البشريّة، تبلغ أوجها في قبس من الشّعر ينقدح في نفس الشّاعر. إنّ الوعي الشعري يبسط إعلاءً للكون الأصغر. والتّمثيل نفسه نجده مفروضاً في نظام الثقافة التاريخية، حيث تتعاقب أشكال العبقرية البشرية. ومثلما أنه من الضروري للشاعر، وللفنان، أن يجد مقاماً له في رحاب الكون، حيث هو تعبير متميّز عنه، كذلك يتعيّن عليه أن يدرك منزلته ضمن صيرورة الإثباتات الجماليّة للجنس البشري. لذلك تضمّن (**الحديث في الشّعر**) باباً أولاً معقوداً لمسألة (**عصور الشّعر**)، هو تاريخ مختصر للشّعر الغربي من هوميروس إلى غوته. ولقد رأى شليغل أنّ مثل ذلك التلخيص أمرٌ لازمٌ، على جهة المحاسبة الأولية، لمن شاء أن يعمل ما يعمل الشّعراء. فالفنّ يتدارك سلطان الرّوح الحي على المادّة. «لمثل ذلك نرى الشّيوخ في صناعة الشّعر يعملون جهدهم على تنويع الشّكل ما وسعهم ذلك. هو فنّ؛ فحيثما لم يكن بعدُ، يجب أن يصير كذلك؛ وحيثما كان، فليس بوسعه أن يثير لدى أولئك الذين يعشقونه حقاً الشوق المحموم لاستحسانه، ولفهم قصد الشيخ، وإدراك طبيعة الأثر، ومعرفة أصل المذهب، ومساق إنشائه. إنّ الفنّ يقوم على المعرفة، وعلم الفنّ هو تاريخه (die Wissenschaft der Kunst ist ihre Geschichte)»[1].

هذه العبارة الأخيرة، وهي أحد مفاتح المعقولية الرومنطيقية، نجد أثراً لها في (**نظرية الألوان**) لغوته، في بداية الباب الثالث المعقود لتاريخية المسألة. يقول غوته، لقد كتبت في موضع آخر: «إن تاريخ الإنسان هو عرضٌ للإنسان (den Menschen darstelle)؛ لذلك يمكن أن نقول إن تاريخ العلم هو العلم ذاته. فنحن لا يمكن لنا أن نعرف حقّاً ما بحوزتنا من قبل أن نبلغ الإقرار ما حاز غيرنا من قبلنا. وإنّه من غير الممكن أن يستمتع المرء فعلاً، وبكل شرف، بصنائع عصره، إذا لم نكن قادرين على الإقرار بالفضل لصنائع الماضي»[2].

---

(1) Ibid., pp. 294-295; Werke, Kritische Ausgabe, Bd. II, p. 290.

(2) Goethe, Zur Farbenlehre, Didaktischer Teil, Verwort; Die Schriften zur =

تستلزم الرؤية الرومنطيقية للعالم وعياً بالحركية التاريخية للنماء. فقد كان القرن الثامن عشر يغلب عليه الحدس [282] الكوني [الكوسموبوليتي]، رؤية آنية للكون البشري تنتظمه معاصرة مثالية. إنّ الرومنطيقية تعوض هذا الإدراك السكوني بدرك تعاقبي لنظام الأشياء، الذي لا يمكن له، بما له من ثراء في الأشكال، أن يتجلى تجلياً آنياً. إن التبيان التاريخي وحده هو الكفيل باستجماع أوجه الواقع. من هنا جاءت العبارة الشهيرة لأوغسطين تيري، حينما أعلن، سنة 1834، أن «التاريخ سوف يكون طابع القرن التاسع عشر، وأنه سوف يمنحه اسمه، مثلما أعطت الفلسفة اسمها للقرن الثامن عشر»[1]. في وقت متأخر سوف يقدم إرنست رينان إلى الجمهور الفرنسي اكتشافات التاريخانية الجرمانية: «إنّ السمة المميزة للقرن التاسع عشر هي استبدال المنهج الوثوقي بالمنهج التاريخي في الدراسات كافةً المتعلقة بالروح البشري. فالنقد الأدبي لم يعد شيئاً غير عرض الأشكال المختلفة للجمال، أعني الطريقة التي فضت بها مختلف عائلات الإنسانية وعصورها المسألة الجمالية. والفلسفة ليست غير لوحة للحلول المقترحة من أجل حلّ المشكل الفلسفي. أمّا اللاهوت، فليس عليه أن يكون إلا تاريخاً للجهود العفوية، التي بُذلت لحلّ المسألة الإلهية. على أنّ التاريخ هو، فعلاً، الشكل الضروري للعلم بكلّ هو واقع تحت قوانين الحياة المتبدلة والمتتابعة. كذلك علم الألسن، هو تاريخ الألسن؛ وعلم الآداب والفلسفات هو تاريخ الآداب والفلسفات، أما علم الروح البشري، فهو، كذلك، تاريخ الروح البشري، لا مجرد تحليل لدواخل النّفس الفردية...»[2].

= Naturwissenschaft, hgg. Von der Deutschen Akademie der Naturforscher zu Halle, Weimar, erste Abteilung, Bd. IV, 1955, p. VII.

والفكرة نفسها نجدها بقلم هـ. دو بلانفيل، العارف بأوغست كونت: «إنّ تاريخ العلم هو العلم نفسه» (تاريخ علوم التكوين العضوي، ج1، 1845، صVIII).

H. de Blainville, Histoire des sciences de l'Organisation, t. I, 1845.

(1) Augustin Thierry, Dix ans d'études historiques, 1834, Préface.

(2) Ernest Renan, Averroes et l'averroisme, (1852), Préface, 5e éd., p. VI. =

بعد نصف قرن من شباب (**الأثينيوم**)، قام رينان، الموالي للعلم الألماني، برصد التحول في المنظور الإبستمولوجي، الذي عملت عليه أجيال من العلماء والمفكرين. «إنّ التقدم الكبير في النقد قد كان يتمثّل في استبدال مقولة الكينونة بمقولة **الصيرورة**»[1]. هو رصدٌ لعلم قائم، علم لم يكن موجوداً حينما كان الأخوان شليغل يعلنان عن نفسيهما أنبياء وروّاداً له. ولقد تأكدت أرخنة المعرفة، وهي سمة غالبة على الحياة الفكرية في القرن التاسع عشر، بوصفها تعميماً لوعي فردي جديد. وفرض أفق التاريخ البشري نفسه باعتباره حدّ الاستطاعة، الذي لكيان شخصي باحث عن نفسه. فالتاريخ الجديد، لدى رينان، ولدى أوغسطين تيري، يوجد في ذاته، ولأجل ذاته؛ والمؤرخ إنما يتدخل في أوانه متى تم ترتيب المشهد. أمّا الرومنطيقيون الشبان، من الداعين إلى هذه النظرة الجديدة، فإنّ اللحظة الأولى، الحركة الأولى، هي التي لوعي بالذات يلقي بنفسه حول النقطة الأصليّة، حيث يكون طلوعه، ثمّ ينشر من حوله شبكةً للمعقولية، تجد لها مرتفقاً أقرب فأقرب إلى الموضوعات، والمواضع، وعناصر المعرفة التي تُمكّنُ لها.

وأما مبادرة المعقولية الرومنطيقية فإنها تنتسب إلى الشخصية [283] الخلاقة، الساعية وراء إنّيتها. فالتاريخ، حسب رينان، يتشكل من الهامش إلى المركز؛ والمؤرخ شأنه أن يحيط علماً بالوجود الكوني على حال الصيرورة. أمّا الرومنطيقيون الشبان فعندهم أنّ التمثل التاريخي يصدر من المركز إلى الهامش، في حركة وعي في طور الامتداد. فالحياة الكونية إنما تتكوّن انطلاقاً من الحياة الشخصية لا العكس. إن المقولة الرئيسة للفهم الرومنطيقي، مثلما بين ذلك شلايرماخر وديلتاي، هي السيرة، أو السيرة الذاتية بالأحرى. هو موضوع شاسع رفعه التأمل الإبستمولوجي إلى رتبة الاهتمام بدفع من التحول

= النص نفسه تقريباً يوجد في كتاب مستقبل العلم (L'avenir de la science)، الذي ألفه سنة 1848، ونشر سنة 1890. راجع، ص174 من نشرة القطع المتوسط.

(1) المرجع نفسه، صVI-VII.

الذي طرأ على القيم. فمن الترددات الأولى لعبارة «السيرة الذاتية» ما نجده في **الشذرات** المنشورة في (**الأثينيوم**) سنة 1798، العدد 196، بقلم فريدريش شليغل. لم ترد هذه العبارة بوصفها لفظاً مولّداً؛ وفريدريش لم يأت بها من عنده؛ ثم إن اللسان الألماني، كسائر الألسنة الأوربية الكبرى، كانت بحوزته ألفاظ أخرى لتسمية الإنشاءات التي من هذا الجنس، وهي كثيرة طيلة القرن الثامن عشر في إنجلترا وفي ألمانيا، بتأثير من بعض الحركات الدينية. ولقد كان من عادة الجامعيين الجرمان أن يدونوا سيَرهم الخاصة. و**اعترافات** روسو ليست نقطة انطلاق لتاريخ هذا الجنس، وإنما نقطة انعطاف، جراء شهرة المؤلف، وعبقريته الأدبية، وما أعطاه لمشروعه من المدى.

إن السيرة الذاتية، والسيرة، هي في طليعة اهتمامات **الأحاديث في الشعر**، من حيث هي أشكالٌ للوعي بالذات، حيث يقع الانشغال بالعلاقات بين هذه الأصناف من المكتوبات وبين الجنس الروائي، ذلك أن كل رواية هي بمعنى مّا لدى المؤلف رواية حياته. تقول إحدى شخصيات (**الأحاديث**): «إنّ قصة حقيقية هي أساسٌ لكلّ شعر رومنطيقي... أفضل نصيب من أفضل الروايات ليس شيئاً غير اعتراف (Selbstbekenntnis) للمؤلف يكاد يحجبه، هو ثمرة من ثمرات تجربته، خلاصة أصالته»[1]. في هذا المقام يتعلق الأمر بالأدب، ولكنه حديث يمكن تعميمه وتطبيقه على إنشاءات الروح كافةً، وعلى أشكال معرفة الواقع كافة. فإذا كان كل امرئ هو عند نفسه آلة القيس المفضلة ومعيار العلم، فإنّ معرفة الغير تتحقق بسبيل الامتداد الذي تلقاه المعرفة بالذات، والتي تنطبق أقرب فأقرب على جماع الواقع البشري. إنّ وحدة حساب المعرفة، مركزها الفعلي، ليس الروح البشري عامة، الجميع ولا أحد، وإنما كلّ عالم يستأنف مشروع تكوين عالم الرّوح لحسابه.

---

(1) Lettre sur les romans, in Entretien sur la poésie, in L’Absolu littéraire, op. cit., p. 329

عبارة «Selbstbekenntnis» نقلها المترجمان إلى عبارة (auto-confession).

لقد درس فريدريش شليغل حالة ليسنغ، الذي كان يكن له إعجاباً كبيراً. فليسنغ، وهو الكاتب، والمسرحي، والناقد الأدبي ومنظّر الأدب، والفيلسوف، يتجاوز، بما له من سعة في الفكر، عصر التنوير الذي ينتمي إليه. وإن من شأن هذا التشتت للنشاط الإبداعي أن يطرح مسألة الوحدة. «بالمعنى التام والقوي للعبارة، ليس لنا أن نعرف أنفسنا. فإنه انطلاقاً من النقطة التي بلغها نمونا، نتدبر الطور السابق، و[284] نستشعر اللاحق؛ ولكن الأرض التي نقف عليها، ليس لنا أن نراها». فالمرء محكوم عليه ألا يرى غير محيطه المباشر. «ولكن إذا كان مقياس المعرفة بالذات مرتبطاً بدرجة العبقرية، وبكثرة المنظورات وبالنمو الفكري، فإني أجازف بأن أرى أنّ ليسنغ، على الرغم من عجزه عن تمييز نفسه، كان يعرف نفسه مع ذلك بمقدار مهمّ، وكان يعرف شعره، أفضل من أيّ شيء من روحه. كان يعرف شعره بوساطة نقده، الذي هو أقدم منه ومساوقٌ له في النماء». غير أنّ الوعي النقدي، الذي كان له بفلسفته، كان ينقصه بعضُ روح تاريخي وسخرية الذات من ذاتها، «ذلك أنه لا أحد يعرف نفسه ما دام ليس أحداً غير نفسه، وليس غيراً في الوقت ذات. مهما كانت قدرتنا على التكثير من وجهات النظر كانت معرفتنا بأنفسنا أحسن...»[1].

لا تختزل هوية ليسنغ، التي لا سلطان لليسنغ عليها، في خلاصة جامعة لأوجه ليسنغ. «إن مؤلفاً، فناناً كان أم مفكراً، قادراً على أن يدوّن على الورق كلّ ما أمكن له أن يدوّن، أو كلّ ما يعلم، ليس عبقرياً، ذلك أقلّ ما يمكن قوله. «إن موهبة يتيسر أن تصاغ في هذا الشكل المضيق، يجب أن تكون كأنها شيء غريب عمن يتولى الكشف عنها». لم يكن ليسنغ من هذا النوع. فقد كانت له في حدّ ذاته قيمة تفوق كل مواهبه. لقد كانت عظمته تكمن في فردانيته»[2]. إنّ ليسنغ الإنسان يفوق أعمال ليسنغ؛ وفردانية ليسنغ

---

(1) Friedrich Schlegel, Ueber Lessing, Lyceum der schnen Künste, I, 2, 1797; Werke, Kritische Ausgabe, Bd. II, pp. 115-116.

(2) المرجع نفسه، ص112.

لا يمكن إدراكها بمجرد تجميع أعمال ليسنغ. إنّ فريدريش شليغل إنّما يتناول في هذا المقام مسألة كانت تشغل باله في عهد **الأثينيوم**، هي مسألة البحث عن المركز. وهي مسألة تنطبق على ليسنغ، الذي تشكّل مختلف أعماله محاولات للتعبير عن النفس تعبيراً تامّاً، وعلى مؤرخ ليسنغ، الساعي وراء هذا الاستجماع الذي عجز عن بلوغه ليسنغ.

فالنّاقد إنما هو مبدعٌ، ما دام يقتفي أثر المؤلف، ويجاهد لبلوغ الحدّ الذي يتجلّى عنده هذا المعنى الأوّل والآخر، الذي لم يكن للمؤلف أن يقبل عليه. ولكنّ مؤلفاً لا يمثّل غير مركز ثانوي ضمن الكتلة الهائلة للواقع البشري، التي هي تشابكٌ لفردانيات وجماعات، متجاذبة أو متدافعة، مداخلٌ بعضها لبعض في الامتداد اللامتناهي لمونادولوجيا منشورة خلال جملة المكان والزمان. أمّا العالِم، الساعي في طلب الفهم، فيجب عليه أن يجد مُقاماً له في الجزء الذي تخيره بنفسه من هذا الملكوت العظيم، وأن يثبت لنفسه مركزاً يحاول، انطلاقاً منه، أن يشعّ بمعقولية لها أقصى الكثافة والوسع. فالمعرفة الجملية بالواقع البشري شأنها أن تتخذ شكل سيرة ذاتية للبشرية، بالنظر إلى مركز المراكز كلها، أو محور المحاور كلها، وهي التي لا توجد بالطبع، وحتى إن كان لها أن توجد، فلن يكون لنا قِبَلٌ بها أصلاً.

[285] هذه السيرة الذاتية للبشرية إنما تشكل واحدة من المنظورات الرئيسة للمعرفة الرومنطيقية، منذ أقام هردر معارضة بين الفلسفة الفولتيرية في التاريخ، كحركية لعقل ميّت كأنه آلي، وبين المنظور الذي وضعه لنموّ يحكمه من داخله عنفوانٌ محايثٌ. إنّ فلسفة الطبيعة هي أوديسة الحياة من خلال الأنواع؛ أمّا فلسفة الثقافة، فتعيد تشكيل المسار التاريخي للوعي الكلي، من خلال صيرورة الشعوب والحضارات. ولقد شخّص ميشلي تشخيصاً لا مصادفة فيه تاريخ فرنسا؛ بل التاريخ الكلي؛ فقد كان يريد من التاريخ أن يروي نفسه بصوت المؤرخ. أمّا مسألة خرافة القرون فموجودةٌ عند الشعراء والمفكرين، الذين يحلمون باستظهار التناق الجملي للحياة الكلية، مسايرةً

لنطاقها الزماني؛ أما الكاتب والعالم، فإنّهما متى بلغا مركز الأفق، أو متى كانا قاب قوسين أو أدنى منه أمكن لهما أن يكونا وعياً لوعي البشرية عامة.

إنّ مبدأ التناسب البشري، الذي يتحكّم في الفهم، يتأدّى إلى طرح منوال الفردانية في ميدان معرفة الإنسان بالإنسان. فالمعقولية، المتمركزة حول مراكز إحيائية، تُدرك تلقائيّاً، وتُطرح كمبدأ حيٍّ: شخصيّة تاريخيّة، شعب، أمّة، مؤسّسة، دولة كلّها يتمّ تخصيصها بصفة الكائنات التي في طور النّمو شأنها أن تولد، وتكبر، وتبلغ الرشد، ثمّ تفسد وتموت كما يموت النّاس، بناءً على افتراضات لا أحد يخطر في باله تسويغها. فحقيقة الواقع لا تتبدّى للنّاس إلا بنحو جزئي، بحسب المنظور التّناسبي لمعيشٍ شخصيٍّ. ولنا أن نتصوّر المعرفة كثروةٍ محشورةٍ في المكتبات، كتراثٍ للجماعة الإنسانيّة بأسرها، ولكن جملة آثار حضور الإنسان هذه، كوثائق من أضرب مختلفة، من كتب ومعالم من الماضي، لا معنى لها إلا على جهة الإمكان. فأرشيفات الواقع البشري منذ ما قبل التاريخ تشكّل رأسمالاً هو في متناول الجميع، وليس في متناول أحدٍ، بما في ذلك الشّواهد، التي لم يتمّ تأويلها بعدُ، أو اكتشافها. كلّ ذلك لا حياة فيه إلا في وعي العلماء، الذين كلّ واحدٍ منهم يجمع منه ما تيسّر له أن يجمع، وإن كان بمقدار محدود، من الأخبار المتوافرة، بما له من بصيرةٍ أو من عبقريّةٍ. والمعرفة الفعليّة هي جماع المعارف، التي استثارها وأطلقها عقلٌ من العقول. أمّا تبليغ النّتائج الحاصلة لدى العلماء، فيغيّر مظهر التّمثل العلمي؛ وكذا نقلُ المعرفة؛ إذ يسمح لسائر العلماء أن يستوعبوا المحصّلات الجديدة، من الوقائع، والأفكار، والأغراض، في فضائهم الذّهني الخاصّ، من حيث هو ميدانٌ مقيّدٌ بفكرٍ شخصيٍّ.

كان فريق الموسوعيين، قريباً من سنة 1750، يتخيّل أنّه يرصد جرداً بالمعرفة البشريّة، على شاكلة سلسلةٍ من مجلّداتٍ ضخمةٍ مرصوفةٍ على رفوف مكتبات المنخرطين. وحتّى إن قبلنا، وخالفنا ما هو ذائعٌ، أنّ الأمر

إنّما كان يتعلّق برصد مستوفٍ ودقيق حدّ الكمال للحال الإبستمولوجي في وقتٍ بعينه، وجدنا أنّه مقطعٌ مؤقّتٌ من صيرورةٍ لم تكن لتتوقّف حتّى تسمح لمحرّري العمل بتثبيت صورته. كلّ موسوعةٍ هي ذات أجل معلوم في الوقت الذي تجهز فيه للظّهور. على أنّ [286] المعرفة المتراكمة في مختلف المجلّدات ينبغي ألا تخدعنا؛ إذ لا يكفي أن نقتني المجموعة لنصير من العلماء، أو حتى من المثقّفين. إن علم **الموسوعة** تحمله رابطة ذات اسم جماعي؛ هو علم الجميع، ولا أحد. وليس لنا أن نتخيّل امرأً، وقد حفظ **الموسوعة** عن ظهر قلب، يدعي أنّه بكلّ شيءٍ عليمٌ. فإنّ موسوعةً ليست شيئاً غير إلقاء أو رسم للمشهد الذهني للعصر، أو كذلك صندوق ادّخار للمعرفة، حيث يأتي المستخدمون باحثين عن أخبار مناسبة لحاجاتهم الشخصية.

إنّ «العلم» ليس رأسمال روح كليّ له ذاكرة على قدر ثراء مكتسباته. فنحن نضع أنصاباً في الساحات العامة [ترمز إلى] الجمهورية، أو إلى العدالة؛ وشأن هذه الكيانات من شأن العلم. فالعلم لا يوجد، وإنما يوجد العلماء فقط، الذين يحيطون بفكرهم في وقت معلوم ميداناً من أرض المعرفة متفاوت الامتداد، ويُرسونه، ويبدّلون من دلالاته ما يبدّلون. إنّ فكرة العلم لهي مطابقة لخرافة العقل: فحيثما اتّفق، في سماء من الأفكار المتخيّلة بالمناسبة، فإنّ البحوث كافةً، والمكتشفات كافةً لجميع العلماء تتكدّس لتشكّل معرفة متراكمة على قدر الجهد البشري. كذلك يتعيّن أن تكون هذه المؤسسات، والبحوث، والأعمال، والنتائج موافق بعضها لبعض حتى يتيسّر لها أن تختلط في معقولية موحدة. ولكنّها تتناقض وتتشابك حيث إنه، أياً كان القطاع الإبستمولوجي المقصود، يكون الوضع في وقت بعينه على حال من الغموض والتنازع. إنّ العلم الميّت هو وحده الذي يوحي بالسكون والصفاء؛ لأنه منزوعٌ من حاضريته؛ فإن رأيناه من بعيد، لاح لنا مستقرّاً متناسقاً؛ تلك هي أمارات الموت، التي لم تكن لتميّز العلم، وقد كان حيّاً ساعياً إلى أن يتشكّل في نزاع التأويلات، الذي هو نزاع شخصيّات في الوقت نفسه.

بهذا التقدير، ليس ثمّة من علم حضوري إلا في المدار الفاعل لفردانيّة بعينها، جامعة بنحو متّسق جملة من الأخبار والدلالات المستخلصة من الكتلة اللانهائية للمعطيات القائمة. إنّ العلم بحصر المعنى إنما يرجع إلى وعي فرديّ، قائم ببناء رؤية للعالم تخصه. كلّ معرفة، بما في ذلك أكثر المعارف تظاهراً بالموضوعية، هي معرفة بالذات. قال يعقوب بوهمه: «لم أقرأ إلا في كتاب واحد، في كتابي الخاصّ، في نفسي»[1]. يعلق كويري على ذلك بقوله: «إنما هي نفسه، «عالم أصغر»، صورة «للعالم الأكبر» ولله، تلك التي وجد فيها مفتاحاً لمشكلات تؤرقه. فقد بحث في عمله فقط عن «التعبير» وعن «الإفصاح» (ins aüssere bringen) عما شعر به شعوراً غامضاً في صميم كيانه». ومثلما لاحظ ذلك أخيراً فويرباخ، فإن «كامل ميتافيزيقا بوهمه ليست غير علم نفس باطني»[2]. يضيف كويري أنّ عمل المتصوف السيليزي في [287] مجمله، لعله يشكّل «جنساً من سيرة ذاتية على جهة الأبدية (sub specie aeterni)»[3].

ليس ليعقوب بوهمه أن يدعي أيّ ادعاءٍ علميٍّ؛ فمغامرته الروحية هي ضرب من التصوف؛ والرجوع إلى النفس عنده يغلب على الحركة تلقاء العالم الخارجي. وإذا كان الرومنطيقيون قد أعادوا الاعتبار للإسكافي العصامي، فذلك لأنّهم وجدوا عنده مقتضى للحقيقة يفضّل فضاء الباطن. إن العالم الرومنطيقي يتحرك نحو العالم الخارجي للطبيعة أو للثقافة، حيث يجتهد لتبيان معقوليّته الذاتية. فرومنطيقية العالِم إنما يُدلّ عليها بكون المعرفة الخارجية ترجع به إلى نفسه؛ وعلماء الحياة وفلاسفة الطبيعة، والفيلولوجيون، والمؤرخون، والنقاد، يسلكون مسالك العلوم كأنّها أدوار لدارة كبرى تفضي بهم إلى معرفة النفس. أمّا العالِم الوضعي، فإنه يعطّل،

(1) Boehme, Epistolae Theosophicae, XII, 66; dans Koyré cité infra.

(2) L. Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie, Werke, vol. III, p. 136.

(3) A. Koyré, La philosophie de Jacob Boehme, Vrin, 1929, p. 13.

قدر إمكانه، المرجعيّات الشخصيّة في مسار بحثه، وهو يكبت أنانيّته المركزية في غياهب اللاوعي، في حين أنّ الرومنطيقي، مثل هنريك شتافنز، وريتر أو ميشلي، يضطلع بذاتيته. فإنّ الفنون، التي موضوعها الواقع، هي معنية رأساً بهذا المنظور الإبستمولوجي. كذلك الكائن البشري، كنظرة بشرية على واقع بشري، يجد نفسه معنيّاً بالأمر مرّتين. وحينما يكون موضوع وعي العالِم هو وعي أولئك الذين يتأملهم بالملاحظة، بحثاً عن تواصل بين رؤيتين للعالم، يجتهد الملاحظ حتى يستوعب في رؤيته رؤية الأفراد أو الأزمان التي يدرسها. أمّا المؤرخ الوضعي من سنة 1750 إلى سنة 1880، فيظنّ أنه يسوّي بين الوقائع التاريخية في فضاء محايد ومستقر إلى أبد الآبدين. ولكنّ رسوم الوضعيين لا تمثل غير طور من أطوار تاريخ المعقولية الذي هو، كسائر الأطوار، موسوم بسمة النسبية التاريخية.

إنّ علم المؤرخ مرسومٌ في سيرة المؤرخ؛ ولما كان متعلقاً بوقائع معيشة من قبل كائنات بشرية، كانت الوقائع التاريخية منخرطة في مساق بيوغرافي. إنّ السيرة تقع على طرفي السلسلة، الأمر الذي يضفي عليها دلالةً بالغةً. من ذلك جاءت الأهمية القصوى لهذا الجنس التاريخي، الذي يجمع كلّ الآثار (من وثائق مكتوبة، وعلاقات معاصرة) التي من شأن شخصية من الشخصيات، من أجل إعادة تأليف رؤية العالم التي تخصّ فرداً من الأفراد في وقت معلوم. إنّ الفردانية هي وحدة احتساب في مجال المعقولية؛ ذلك أنّ ثمّة حساً مشتركاً للعصر، أفقاً للمعرفة وللحس يختصّ به عصر ما؛ ولكنّ الشخصية هي التي تتولّى ذلك، وهي التي تجسّده في وعي فردٍ حقيقي.

إنّ عبارة رؤية العالم (Weltansicht)، أو نظرة على العالم، التي تشير إلى اضطلاع فرد ما بعالمه الشخصي، قد استُخدمت للمرة الأولى، من جانب شلايرماخر، عنواناً للحديث الثالث من (**أحاديث النفس**) (**Monologues**)، وهي رسالة صغيرة فيها تأمّلات في الحياة الباطنية، نشرت سنة 1800 أمّا عبارة (Weltanschauung) المرادفة لعبارة (Weltansicht)، بما قد تحمله من فارق

تأملي أظهر للعيان، فينسبها المعجميون إلى هيغل، وبعد ظهورها ببضع سنوات، إثر العبارة المولدة لشلايرماخر، كان لها حظ أكبر [288] لدى المفكرين. ثمّ ظهر، بعد ذلك، لفظ ثالث في المعجم الجرماني شدّ الانتباه إليه، هو لفظ المعيش (Erlebnis)، الذي صادفناه من قبلُ، وهو، أيضاً، متعسّر على النقل إلى الفرنسية، ويدل على تجربة للحياة، أو حدث معيش من ضرب وجوديّ. وقد رأى غادامر أنّ هذه العبارة لم تكن معروفة في القرن الثامن عشر، ولم يستخدمها شيلر، ولا غوته. ولقد ظهرت هي، أيضاً، لدى هيغل، في رسالة عائلية، ولن يكون لها أن تُتداول إلا في سنوات 1870. أمّا ديلتاي فقد استخدمها في سيرته الكبرى التي وضعها لشلايرماخر 1870، ورفعها إلى رتبة عليا حين جعلها في عنوان مجموع مهم من الدراسات الرومنطيقية، المنشورة سنة 1905 بعنوان (Das Erlebnis und die Dichtung)، والتي يمكن ترجمتها كالآتي: **الخبرة المعيشة والإبداع الشّعري**. يلاحظ غادامر: «إنّ ديلتاي هو حقاً من أسند لهذه العبارة قيمة الأداة المفهومية»(1).

إنّ هذه العبارات تُعلّمُ مسار معقوليةٍ في ضمير المتكلم، متمركزة على الذات، على خلاف المعرفة الموضوعية المتخصّصة لحساب عقل بشري عام مركزه في كلّ مكان، ومحيطه لا يُعلم مكانه. إنّ رؤية للعالم، محدودةً بالضرورة، ترجع إلى زاوية نظر يختصّ بها فردٌ بعينه، على أنّ سائر الأفراد لهم رؤية للأشياء مباينة تماماً. وإذاً يتعلق الأمر بأنتربولوجيا تعددية ووصفية؛ ولقد عرض شبرانغر، وياسبرز، وغيرهما تحليليات لأهم رؤى العالم، حيث جمعوا تحت بضعة أبواب أساسية مختلف الطرائق لمباشرة العالم، لا من أجل «رؤيته» فحسب؛ بل من أجل التوكيد على حضوره فيها، وإرسائه. فكلّ

---

(1) H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode,. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, Mohr, 1960, p. 58.

يعرض كتاب غادامر بسطة تاريخية مهمة عن لفظة (Erlebnis)، وتحليلاً لدلالتها، وقع استبعادها للأسف من الترجمة الفرنسية المنشورة لدى دار سوي [سنة 1976].

حضور في العالم إنما يحدّد ضرباً من تحصّل المعرفة، يفرض طابعه، وبنيته على المحتوى الموضوعي للمعرفة. وفي أدنى الأحوال، لا وجود لرؤيتين للعالم متشابهتين تماماً؛ فالتصنيفات المختلف بعضها عن بعض تعرض تجميعات وتقسيمات مفيدة، ولكنّها لا تفضي إلى اختزالات في وحدة.

يقول غادامر، بصدد التجربة المعيشة (Erlebnis): «إنّ ما يمكن لنا أن نسمّيه معيشاً إنما يتشكّل في الذاكرة. ونحن نقصد بذلك المحتوى الدلالي القار الذي تحفظه تجربة مّا (Erfahrung) لمن عاش هذه التجربة»[1]. يلزم لذلك شيء من التراجع قبل أن تصبح تجربة حياة مُقرّاً بها من جانب صاحب الشأن بوصفها ذات قيمة دالة تتخطّى اللحظة التي حدثت فيها. فالفرد قد اكتشف فيها تجلياً لبعض القيم، أو مقتضيات مؤسسة لوجوده. يرى نيتشه أنّ كلّ امرئ يلاقي في حياته حدثاً حاسماً، وأنّه يتكرر. يضيف غادامر: «إن معيشاً يتمتّع بمباشرة مشتدّة تفلت من كلّ رأي متعلّق بدلالته. فكلّ تجربة معيشة هي تجربة للذات (Alles Erlebnis ist Selbsterlebnis)؛ أمّا دلالتها فتثبُت، أيضاً، من حيث ترتبط بوحدة [289] الفردانية المقصودة؛ إنّها تنطوي إذاً على علاقة استثنائية لا يمكن خلطها بجملة هذه الحياة الفردية»[2].

تجارب معيشة، رؤى للعالم، عناصر أساسية لسيرة مّا، كلّ ذلك يوفر دلائل هادية للمؤرخ. فانطلاقاً من الآثار المختلفة، التي تتركها الشخصية المدروسة «تتمثل مهمة كاتب السيرة في فهم للبنية التفاعلية (Wirkungszusammenhang)، التي يندفع إليها فردٌ من الأفراد بتأثير من وسطه، والتي بالنظر إليها يستجيب إلى وسطه. فكلّ تاريخ يتعيّن عليه أن يحيط بمثل هذه البنى التفاعلية. والمؤرخ شأنه أن ينفذ عميقاً إلى بنية العالم التاريخي بأن يعزل هذه البنى الجملية بعضها عن بعض، ويدرس حياتها»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 63.

(2) المرجع نفسه.

(3) W. Dilthey, Entwürfe zur Kritik der historischen Welt; Gesammelte Schriften, Gttingen, 2e édition, Bd. VII, p. 246.

من هذه الوحدات المتماسكة التي تفصح عن عدد من عُقد المعقولية، يذكر ديلتاي الدين، والفن، والدولة، والتنظيمات السياسية والدينية التي نجدها فاعلة في التاريخ من حيث أتيته. «من بين وحدات المعقولية هذه، فإن أكثرها أصالةً تتشكّل من مجرى حياة (Lebensverlauf) فرد ضمن الوسط الذي يؤثّر فيه، والذي شأنه أن يستجيب إليه. ففي ذاكرة فرد بعينه، نجد أنّ هذه العلاقة معطاة له: مساق حياته، مع ما لقيته من تكييفات، وما أحدثته من آثار. فإنّ لنا، هاهنا، الخلية الجذرية (Urzelle) للتاريخ؛ ذلك أنّه من هنا تتكوّن المقولات المخصوصة للتاريخ. (...) فكل آناء الحياة أساسُها في مقولة الفردانية هذه»[1].

وبذلك، تمثل السيرة، وهي المجال المفضل للمعقولية التاريخية، «وحدة التشابك الأكثر أصلانية بين الحياة والتاريخ»[2]. فالفرد لا يعيش في كون مرسل بلا حدّ، وإنّما في دائرة محدودة، حيث تتدخّل الدولة والدين والعلم وسائر التأثيرات التي يُحدَّدُ بناءً عليها سير حياته، بوصفها بنية حميمة خاصة. لقد رجع ديلتاي إلى هذه المسألة في مناسبات كثيرة، دون أن يفلح في تبيان فكره تماماً. فالسيرة تشكّل الأنموذج المثالي للمعرفة التاريخية، لا لكون الواقع البشري محصول تراكم للسلوكات الفردية فحسب، بل لكون العلوم الإنسانيّة لا تتيسّر بالفعل لطالبها إلا ضمن المنظور الشخصي لعلماء يستأنفون لحسابهم هذا الجزء أو ذاك من الماضي البشري، أو من الحاضر، ويضيفون أخباراً جديدةً إلى المخزون المتوافر، أو يبدلون دلالة ما كان من قبلهم معلوماً. فالعلم القائم لا وجود له إلا على سبيل الإمكان، في انتظار علماء آتين يستحضرونه ويتخذونه لحسابهم، من أجل إدراجه في سياق مسارهم الفكري.

إنّ نقد العقل التاريخي، حسب ديلتاي، يعرض قراءة ثانية للتاريخ

(1) المرجع نفسه، ص248-249.

(2) المرجع نفسه، ص247.

الثقافي للغرب الحديث؛ فالسيرة تكتسب دلالة بالغة، والفرد يظهر عنصراً فاعلاً في التاريخ. يتحدّث ديلتاي عن التجربة، من أجل أنّ أفضل [290] أعماله هو قطعاً كتاب (**حياة شلايرماخر**)، الذي ظهر الجزء الأول منه، المخصص لسنوات الشباب، سنة 1870. هذا الكتاب الضخم هو تاريخ للفريق الرومنطيقي الأول، الذي دُرس بالنظر إلى شلايرماخر وصداقاته. ولقد أسهم كثيراً في تكوين الكتابة التاريخية للرومنطيقية، وقد بقي لما فيه من معرفة بها مصدراً لا غنى عنه.

إنّ سيرة شلايرماخر هي جزءٌ من سيرة ديلتاي؛ فقد ارتبط المؤرخ والمفكر الديني بمشاركة في الحياة طويلة، منذ ربيع 1859، حين قرّر الشاب ديلتاي، في سن 26 سنة، أن يحرّر رسالة حول موضوع عُرض لنيل جائزة أكاديمية برلين. لقد تعلّق الأمر بدراسة تأويلية شلايرماخر، من أجل بيان أصالتها بالنظر إلى المحاولات السابقة في هذا المجال. كانت هذه المباحث حاسمة في تقرير المسيرة الفكرية لديلتاي؛ فقد تبيّن له أنّ الحوار مع شلايرماخر هو سبيله لإثبات نفسه. إنّ جائزة الأكاديمية لم تكن غير مناسبة ظرفية؛ إذ لا شك في أنّ ديلتاي كان يستهدي باستشعار غامض في اختيار هذا العمل. ولقد جاء كتاب (**حياة شلايرماخر**)، وهو ثمرة لأكثر من عشر سنوات من الفحص في المصادر، تكريماً لذكرى ذلك الذي كان عند ديلتاي في مقام المعلّم وبقي رفيقاً لدربه. إنّ تأويلية ديلتاي لا يمكن أن تُفهم إلا انطلاقاً من تأويلية شلايرماخر، التي بقيت، بتوسط ديلتاي، مصدراً كبيراً من مصادر الفكر المعاصر. وإنّ سيرة شلايرماخر وتأويليته كانتا من الأحداث الكبرى في حياة ديلتاي.

كتب ديلتاي: «إنّ معنى الحياة يكمن في بنيتها (Gestaltung) وفي نمائها. فمن ها هنا تتحدّد الدلالة الخاصة والشخصيّة لآناء الحياة. فهو في الوقت نفسه شعورٌ معيشٌ بالقيمة الخاصة بالآن وبالقوة التي يطلقها. كلّ حياة هي ذات معنى يخصّها. وهو يكمن في مجموع دلالي مرتب

(Bedeutungszusammenhang)، يمتلك في داخله كلّ آنٍ مذكور قيمته الخاصة؛ حيث تربط الذاكرة الجملية، في الوقت نفسه، صلةً بمعنى المجموع. أمّا معنى هذا الوجود الفردي فهو معنى مخصوص تماماً، لا يمكن ردّه إلى معرفة واضحة. وهو يمثّل على طريقته، مثل مونادة ليبنتزيه، كامل العالم التاريخي (das Geschichtliche Universum)»[1].

إنّ العالم التاريخي لا يتيسّر لنا أن نقبل عليه إلا بانعكاسه في وجود فردي. أمّا ما اعتدنا على تسميته علماً (سواء تعلق الأمر بالتاريخ أم بأي فنّ غيره) فهو ليس غير تجريد، أو جملة من التجريدات انطلاقاً من نقطة الابتداء والوصول المونادية هذه، تلك التي تخصّ المعرفة، والتي لها وحدها وجود فعلي. يرى يوهان غوستاف درويزن (1808-1884)، وهو من مُنظّري العلم التاريخي الرومنطيقي، «أنه لأمر مدهش أن يسعى المرء في البحث عن إنسان مقتفياً أثره. فإلي أيّ حدّ يمكن لنا دركه؟ إذ قد يتيسّر لنا أن نفهم أناه. وأنّ مثل هذا الأنا هو نقطة [291] ذات حيوية قصوى (hchst vitaler Punkt)، وهي، فضلاً عن ذلك، لا تنفكّ من الحركة، مثل قطرة غيث تسقط، فتنعكس فيها أشعة الشمس، حيث ينحل نورها الأبيض إلى ألوان، هي واحدة من مليارات القطرات، التي تؤلّف انعكاساتها اللمعة المدهشة لقوس قزح»[2]. يضيف درويزن أن سيرة حسنةً يتعيّن عليها أن تكشف الإنسان بأحسن ما في كيانه، «في قوته وعظمته، في أكثر ماهو حميمٌ في حياته»[3]، وذلك باستبعاد كلّ ما لا يتيسر للفهم انطلاقاً من هذه الوحدة المركزية، من النوادر والأعراض. كذلك الشأن في معرفة صديق، فنحن لا نفهمه بناءً على تفصيلات مظاهره وتصرّفاته، وإنّما بالنظر إلى حدس إجمالي.

---

(1) W. Dilthey, Erleben, Ausdruck und Verstehen; Schriften, Leipzig, 1927, Bd. VII, p. 199.

(2) J. D. Droysen, lettre à son fils, vers la fin de sa vie, Briefwechsel, II, 968; dans Joachim Wach, Das Verstehen, Bd. III, Tübingen, 1933, p. 174.

(3) م.م.

ولقد وقف ديلتاي، بعد فريدريش شليغل، على القرابة التي بين السيرة والرواية، التي فتح تطوّرها السبيل أمام جنس السيرة التاريخية، حيث كان كارلايل من الأوائل، الذين انخرطوا في هذا الأفق الجديد. فإنّ من السِّيَر ما كُتب قبل العصر الرومنطيقي؛ أمّا الأمراء والشخصيات المعتبرة فقد تولّوا سرد الوقائع الكبرى، التي عاشوها أو مغامراتهم، ولكنّ هذه **العناوين**، المدوّنة انطلاقاً من وجهة نظر خارجية، كانت تسوّي على المستوى الكرونولوجي الوقائع التي تميّز السيرة الذاتية للشخص المقصود من ولادته إلى موته. فالبطل يقع اقتفاء أثره عن كثب دون الولوج إلى باطنه، ودون محاولة فهم أيّ حسّ حميم كان له دليلاً في ما عاش من حوادث ونوائب، حيث لا نتبيّن غير تناسقها الخارجي. أمّا رؤية العالم، ومذاق الحياة فتبقى من الأمور الغائبة؛ فالشخصيّة ماثلة أمام ناظرينا؛ وكاتب السيرة لا يحاول عبور المسافة التي بين الفعل والقصد، ولا كشف قلب هذه الحياة وروحها، حيث يبقى تناسقها الداخلي سرّاً لا قِبَل لنا بالاطلاع عليه.

تجتهد السيرة الرومنطيقية في النطق بالحياة بحسب ضمير المتكلم، لا بحسب أسلوب الموضوعيّة، الذي يتعلّق بضمير الغائب، فحسب. ولكنّ القيمة الإيحائية للعلم التاريخي إنّما تقوم على الصلة بين الحياة الفرديّة والحياة الكلية. وسواءٌ تعلّق الأمر بالمؤرخ؛ بشخصيّته، أم بقارئ العمل التاريخي، فإنّ المعنى الظاهر يحيل دوماً على ذاتيةٍ في آخر المطاف. يقول ديلتاي: «إن المسائل الأخيرة كافةً، التي تتصل بقيمة التاريخ، تجد حلاً لها، في نهاية الأمر، في كون التاريخ يسمح للمرء بأن يعرف نفسه بنفسه»[1]. إنّ دورة الديمومة التاريخية تتيح إقبالاً للذات على الذات، وهو الذي لا يجوز بمجرّد الاستبطان؛ إلى ذلك يلزم أن نضيف أن الفردانية التاريخية تجد نفسها منساقة، وملهمة، ومخترقة بالتيارات الكبرى للثقافة؛ «إنّ الفرد هو فقط النقطة التي تتقاطع فيها المنظومات الثقافية، والتنظيمات التي ينخرط فيها

(1) W. Dilthey, Schriften, 2. Aufl., Bd. VII, p. 250.

وجوده الشخصي»[1]. فالوجود الفردي، والوجود الجماعي، يتبادلان دلالتيهما في تردّد شأنه أن يمنع [292] هذا الطرف أو ذاك من الأطراف المتنازعة من أن يشكّل عالماً معقولاً منغلقاً تماماً. فالمقاربتان لا بدّ لهما من التكامل.

تمثّل كتابة السيرة جنساً من الأجناس الأساسية للرومنطيقية في مسار اتخذ منطلقاً له روسو مروراً بهردر وشلايرماخر. ولقد نبّه ديلتاي على هذا الأمر. «هاهنا، يشكّل مجموع حياةٍ ما المجال الخارجي المكشوف للحواس، والذي ينفذ الفهم انطلاقاً منه إلى ما أحدث هذا المجموع في وسطٍ بعينه. وفي هذه الحال، إنّ الذي يبلغ فهم مجموع الحياة هذا هو مطابقٌ لمن أنشأه»[2]. إنّ معنى الحياة يرتدّ إلى صاحبه، الذي يبلغ بهذه المثابة «أقرب تعبيرات البحث عن معنى الحياة»[3]. ففي هذا الفهم للذات بالذات «تكون تجربة الحياة هي التي تؤسس، بشكل مباشر ومتصل، الفهم من أجل تحديد معنى الحياة الفردية»[4]. فالتجربة المعيشة إنّما تمكن في الحاضر لمختلف الوجوه التي تتحقّق فيها الوحدة الدلالية للحياة وتتقدر. ولقد أكد غيورغ ميش، تلميذ ديلتاي وصهره، الأهمية القصوى للسيرة، وهي المقولة المفضلة للأنتربولوجيا، وهو الذي بعد أن أتمّ تحرير رسالة في مسابقة لهذا الغرض انصرف لإنجاز (**تاريخ للسيرة الذاتية**)، غير مكتمل، رواده يرجعون إلى القرن الثامن عشر، استغرقت ثمانية مجلّدات، ظهر أوّلها سنة 1907.

إنّ التاريخ الكوني، بما في ذلك تطوّر العلوم الإنسانية، بالإمكان تصوّره على شاكلة سيرة ذاتية للإنسانية، مأخوذة كتوسع للسيرة الذاتية لفردٍ عبقريّ، أو كمراكمة لعدد لا محدود من السِّيَر الجزئية. ثمّة فكرة تتعاود في أحاديث

(1) المرجع نفسه، ص251.
(2) المرجع نفسه، ص200.
(3) المرجع نفسه، ص198.
(4) المرجع نفسه، ص248.

معروفة لغوته مفادها أنّ مذكراته، وهي شهادة على تجارب حياته، تمثّل أفضل إسهام يمكن له تقديمه إلى البشرية.

تعرض السيرة والسيرة الذاتية واحداً من العناصر الطريفة لبرنامج المدرسة الرومنطيقية في ميدان العلوم التاريخية والنقدية للواقع الإنساني. لاريب في أنّه من الأولى أن نراعي آداب المنهج الناشئ والنزيه؛ حيث يتعيّن تجميع الوقائع، وتحصيل الأخبار المتوافرة، والعمل عليها دون تحيّز. فالعالم يجب عليه ألا يعمل كما يعمل الهجاؤون، الذين يستبيحون كلّ شيء، بما في ذلك تحريف ما يعلمون عن قصد وسوء طوية. ولكن، إن سلمنا بذلك، صار من الواجب أنّ التأويل، الباحث عن معقولية داخلية لنص أو لأثر، منطلقه هو شخصية العالم، التي تنعكس في عملها التاريخي، وتبنيه بما يتيسّر لها من إلهامات عقلها وخيالها. فكتاب **(تاريخ الثورة)** ينتمي إلى ميشلي، لا إلى الثورة؛ و**(حياة شلايرماخر)** لا ينتمي إلى شلايرماخر، بل إلى ديلتاي، أمّا **(ثقافة النهضة في إيطاليا)** فهو عملٌ يختص به بوركهارد، ملكٌ لمؤلفه لا يجوز لأحد غيره، ولا يُحتج عليه أصلاً. وكذا لوحات [293] كارلايل هي لكارلايل، مثلما أنّ لوحات تيتزيانو، أو موديغلياني، أصحابها هم فنانون رسموها لا النماذج التي نقلوا عنها.

لموضوعيّة الواقع أن ترعى أحكامها؛ إذ يجب عليها أن تراقب كلّ محاولة للشرود، يمكن لها أن تجازف بالوقوع في هذيان صرف. غير أنّ الناقد لا يسعى إلى الاختباء خلف حجاب الوقائع، التي يرتبها ببراعة، ليخفي مواقفه. فالتفاوض بين الذات والموضوع يتمّ في رائعة النهار، أمّا شخصية الباحث فلا تنقطع أبداً عن حقها في المبادرة بخصوص اتجاه البحث، وبسط النتائج. إنّ النقد، والتاريخ، وسائر فنون العلوم الإنسانية تكشف هي أيضاً عن العبقرية الخلاقة. وهي وجهة نظر استؤنفت مع نهاية القرن التاسع عشر من جانب النقد الذي سُمّي في ذلك العصر نقداً انطباعيّاً، بوصفه ردّ فعل على مغالاة النّزعتين الطّبيعية والعلميّة. وقبل قرن من الزمان،

كان ذلك هو الموقف الذي تبنّته مجموعة (**الأثينيوم**)، وتمرّست به، في نشوة الحرية المستعادة.

يتحدّث فريدريش شليغل عن منطق الفهم هذا، بوصفه إطلاقاً لممكنات ملازمة للشخصية النقدية. «الانتقال بكامل الحرية تارةً إلى دائرة شخصية، وطوراً إلى أخرى، كمن هو في عالم آخر، لا فقط بالذهن، وبملكة التمثّل، بل بالرّوح كلها؛ الإنكار بحرية تارةً لهذا الجزء من الكيان، وطوراً لجزء آخر، والاقتصار فقط على ثالث؛ البحث تارةً في فردانية، وطوراً في أخرى، عن جماع كيانه وإيجاده، بنسيان الباقي طوعاً؛ كل هذا لا يقدر عليه إلا روح ينطوي في نفسه معاً على كثرة من الأرواح، وعلى نظام من الشخصيات؛ ففي باطنه يتعيّن على الكون -كما يقال- أن يعتمل في كلّ مونادة، أن يتنامى، وأن يبلغ النضج»[1].

هذا النص هو رسم شخصي لفريدريش شليغل، وهو في الوقت نفسه مخطط أولي لقواعد المنهج اللازمة لهرمينوطيقا العلوم الإنسانية. إنّ كل العارفين بفريدريش من أصدقاء ومنافسين، يؤكدون السمة المتقلبة لطبعه، حيث يستمتع بالسعي إلى الأقاصي بدل الاعتدال، ويعمل، بسبيل الاضطرار واللهو بالمداولة، متأرجحاً بين المجون وبين الإيمان الديني، بمجاهرة ظاهرة صريحة. ولقد اصطنع شليغل لنفسه، بالقدر الذي يسمح له به مزاجه، إبستمولوجيا سمحت له بالسعي وراء حقيقة الآخرين انطلاقاً من مظهر من مظاهر شخصيته هو. وهو قادرٌ، بوجهٍ من وجوه شخصيته المتعددة الأشكال (حيث احتُفظ بالباقي)، على إعادة تأليف جماع [شخصية] الكاتب، أو المفكر الذي يدرسه. ولقد جعل لنفسه، من هذا القلق، وهذه المخادعة للنفس، وسيلة من وسائل الاكتشاف. وحينما يكتب دراساته النقدية، فإنّه يمثّل دور الآخر، ويتقمّص شخصية الغير، بشيء من التعاطف الشهودي قلّ نظيره؛ فهو يخرج عن مركزه ليجد مركزه لدى الغير.

(1) Texte tiré de l'Athenaeum, 1, II, p. 32; dans W. Dilthey, Leben Schleiermachers, 2. Auflage, Berlin, Leipzig, 1922, p. 400.

وقد أشار فارنهاغن فون أنسه، بعد وفاة فريدريش، إلى الصعوبة القصوى التي يلقاها المرء «إن شاء أن يجد نفسه في هذا [294] الطبع المكوّن من نقائض وتعقيدات وترّهات ومحاسن وتردّدات واضطرابات من كلّ نوع؛ أشباح وشياطين ومرَدة لها صلصلة متناغمة؛ لوسنده، شارلماني، [معركة] الأرك، مريم، أفلاطون، سبينوزا، بونالد، الصلاة والعذاب، غوته، الثورة والمراتب الطبقية تتلاقى في فوضى عارمة؛ والأدهى من ذلك أنّها تتعايش في توافق مشترك؛ ذلك أنّ شليغل، على الرغم ممّا فيه من القدرة على التبدّل والتقلّب، لم ينكر أبداً أياً من هُويّاته الخاصة؛ وقد احتفظ إلى الرمق الأخير لكلّ واحدة منها بمسوّغاتها، كلّ ذلك بتعليل كافٍ، من أجل أنّ روحه كانت حقاً تعايشاً حيّاً بين أطراف هذا الشتات كله»[1].

يعرّف النقد الكلاسيكي فضاءً مجرداً، محدداً بوساطة معايير يفترض فيها التمام، هي إحداثيات ذهنية لجمال أبدي، أما الأعمال الفنية أو الأدبية، فيُحكم عليها بالنظر إلى مدى موافقتها للمنوال المعتمد. فالناقد يكتفي بمعاينة التطبيق الحسن للمبادئ، ويدفع بحكمه بناءً على ذلك، دون أن يتّخذ موقفاً، ما دام وضع قواعد اللعبة ليس من شأنه. فالاستحسان يكون موجباً أو سالباً بفضل تسويغات من المفترض أن تستبعد كلّ دافع ذاتي. فلذلك لا يمكن أن توجد قواعد كثيرة للقيمة الجمالية؛ إذ النزعة الكلاسيكية هي توحيدٌ للذوق. ولعلّه يدّعي ذلك في أدنى الأحوال، حينما يضطلع بدور النّاقد من وجهة نظر خارجيّة؛ أي حينما يعمد إلى تطبيق ذاتيّته الخاصّة المرفوعة إلى رتبة المطلق على موضوعه. أمّا مقاصد المؤلّف المدروس فلا تؤخذ في الحسبان؛ وقيمه الخاصة لا تستحقّ أن يُنظر فيها في ذاتها ولذاتها في روح من الحوار. حينما يذكر فولتير وكوندورسي العصر الوسيط، لا يخطر في بالهما أن يحاولا فهم ما أراد أهل ذلك العصر وما عاشوه. لقد كان هؤلاء مخطئين، واتّخذوا لهم

(1) Karl August Varnhagen von Ense, texte de 1936, cité sans référence dans E. Behler, Friedrich Schlegel, Hamburg, 1966, p. 167.

مكاناً خارج طرق الحقيقة والجمال. وقد أُدينوا بتهمة التّعصّب، دون أن يكون للحاكمين عليهم أدنى شكٍّ في تعصّبهم. إنّ فولتير وكوندورسي لم يكونا ليوضعا موضع السّؤال؛ كانا يعملان دفاعاً عن قضية عادلة بضمير راضٍ شبيه بضمير حكّام التّفتيش.

لقد ابتنى النّقد الرّومنطيقي منطقاً للتّأويل يجاهد لإدراك التّناسق الدّاخلي للأعمال والأشخاص. لم يكن همّه الأكبر أن يحكم بناءً على معايير خارجيّة، وإنّما أن يفهم اعتماداً على معقوليّةٍ إجماليّةٍ، تسمح بإدراك اقتصاد الأثر بوصفه خبرةً معيشةً في حياة المؤلّف. وحينما خصّص فريدريش شليغل دراسةً حول ليسنغ، أو حول **فلهلم مايستر** لغوته، كان يعلم علم اليقين أنّه في نهاية المطاف وبعقل حكيم يتعيّن عليه أن يستبقي مسافاتٍ تباعد بينه وبين ليسنغ أو **مايستر**. ولكنّه عظّم في ليسنغ حضور العبقريّة، وأُعجب في **فلهلم مايستر** بعمل هو من أمّات أعمال جهبذ نحرير. لقد صرف جهده، ووهب نفسه كلّها لمهمّة التّأويل التّفهّمي، باحثاً عن الدّليل الهادي لفكر ليسنغ من خلال أعمال ليسنغ؛ [295] متوغّلاً في مقاصد غوته في متاهة روايته التكوينية (Bildungsroman)؛ محاولاً اقتفاء أثر المبدع، لا ليعيد كتابة الرواية، وإنما ليكتب رواية الرواية، أثر الأثر، حتى يساعد القراء من بعده ليجدوا وجهةً لهم في مسالك الاقتصاد الداخلي للإلهام، والاعتمال الذي دفع إلى الكتابة، والذي تخونه الكتابة أحياناً. ذلك خلقٌ ثانٍ في خدمة الخلق الأول، وهو يقتضي أيضاً شكلاً مخصوصاً من النبوغ، الذي من شأن المؤوّل، سواءٌ كان ناقداً أدبيّاً، أم مؤرخاً، أم فيلولوجيّاً أم غير ذلك. فالإبانة عمّا أراد المؤلف قوله لا تعني تكراراً لما قال، بل هي اقتضاءٌ لبداهةٍ جديدةٍ، مضافةٍ إلى الأولى، وهي التي كان مؤلّف النص أو الأثر الفني يستشعرها دون القدرة على صوغها صوغاً صريحاً. من ذلك جاءت المسلمة الرومنطيقية، التي مفادها أنّ مؤول مؤلّف ما يتعيّن عليه أن يفهم المؤلف أفضل من فهمه لنفسه.

في دراسة من فترة الشباب كتبها فريدريش شليغل حول رواية يعقوبي: **(فالدمار)**، لاحظ، منذ 1796، أنّ البداية، النقطة الدافعة (elastische Punkt)، التي اعتمدت عليها فلسفة يعقوبي «لم تكن أمراً موضوعيّاً، وإنّما تَمَنٍّ فرديٌّ (ein individueller Optativ)». إنّ يعقوبي لا ينظر بعين الرضا إلى الفلسفة الاستنباطية للعقل الاستدلالي؛ وهو يرى أنّ الفلسفة عموماً ليست شيئاً غير ما هي عليه فلسفته هو: روحٌ لحياةٍ فرديّةٍ صيغت في مفاهيم وألفاظ «der in Begriff und Worte gebrachte Geist eines individuellen Lebens»[1] إنّ هذه الرؤية لفريدريش شليغل قد أحيت النقد، والتاريخ الأدبي مثلما تمرس بهما؛ ولقد أحدثت واحدة من الأشكال الرئيسة لنشاطه الفكري، لا في مجال الأدب الألماني المعاصر فحسب، بل أيضاً في الميدان الأوربي، باعتباره مع شقيقه أوغست فلهلم واحداً من الذين شكلوا في أوربا المجال الموحّد للتراث الغربي انطلاقاً من أصوله في العصور الوسطى. أمّا ما سُمي بعد ذلك، بعبارة بائسة، «أدباً مقارناً»، أو كذلك «أدباً عامّاً»، فهو مكسب من مكاسب الرومنطيقيّة الألمانية، ولاسيما فريق **الأثينيوم**، حيث تمّ بحماسةٍ اكتشاف الأفق المشترك لميراث أوربي نابع من الجذر المشترك للرومانية، ومفرق شيئاً فشيئاً بين مختلف أفرع الآداب القومية. إنّ الأصل الاشتقاقي للفظة «رومنطيقي»، بالمعنى الذي استخدمه أوغست فلهلم شليغل وشقيقه، يحيل بادئ الأمر إلى لفظة «رُومَان» («roman»)، التي تعني «الوسيط» («médiéval»).

ولقد دفع فريدريش بفضوله، الذي لا يشبع، إلى ما وراء تخوم أوربا الحديثة والهيلينية القديمة، في اتجاه الشرق الأقصى، حيث ادّعى العثور، كما ذكر ذلك في **(الحديث حول الشعر)**، على مصدر من مصادر الرومنطيقية الأصفى. يرى ديلتاي، مشيراً إلى المقالة **(في لغة الهنود وحكمتهم)**

---

(1) Fr. Schlegel, Recension du roman de Jacobi: Waldemar, parue dans la revue Deutschland, 1796; Werke, Kritische Ausgabe, Bd. II, pp. 70-71.

(1808)، أنّ فريدريش شليغل «قد أسّس التاريخ الأدبي بوصفه علماً؛ وهو في ألمانيا أوّل من دعا إلى الدراسات الهندية واللسانيات المقارنة؛ فقد أغنى أسطورة المادة المشرقية»[1]. وقد دلّ على سُبل [296] جديدة لتاريخ الرسم، والعمارة، وللدراسات الوسيطة. وحتى وإن لم يذهب هو نفسه شوطاً بعيداً في استكشاف هذه الميادين، التي فتح آفاقها لأصحابه وقرائه، فإنّه قد عرض عناصر لإبستمولوجيا عامة قابلة للتطبيق على معرفة الإنسان بالإنسان، في المجالات التي تسري عليها. وهذه الأفكار، التي أثبتها في كتاباته المبكرة، يمكن العثور عليها في سلسلة محاضرات في آخر سنوات حياة فريدريش شليغل، بعد ثلاثين سنة.

جاء في مقالة حول ليسنغ «أنّ الشرط الأول لكلّ فهم، وكذلك لفهم كلّ أثر فني، هو حدس المجموع». أما الغاية فهي إعادة بناء (nachkonstruieren) فكر أحدٍ مّا من الغير إلى حد الخصوصية الأكثر طرافة في المجموع. (...) فإنّ هذا الأمر في مجال الفلسفة هو الأمر الأشدّ عسراً إلى الآن من بين أكثر الأمور. (...) ومع ذلك، لا يمكن لنا القول إنّنا نفهم أثراً أو روحاً إلّا حينما نكون قادرين على إعادة بناء (nachkonstruieren) المسار (Gang)، والانتظام الداخلي (Gliederbau)»[2]. فالأمر لا يتعلّق بتقطيع الأثر كيفما اتّفق مثلما نُقطّع جثة، بل بالعثور على مبدأ ترتيبه، باعتباره مجموعاً حيّاً. إنّ نظرية إعادة الإنتاج هذه تعادل نظريةً في الإنتاج، حيث يبلغ الناقد استدراك مسار المؤلف بضرب من المطابقة الخلاقة. وقد لاحظ فريدريش، في مراجعة **(فالدمار)**، أنّ «نظرية البناء (Bildungslehre)، هذه الفيزياء للخيال الخلّاق، يتعيّن أن تشكّل ميداناً مستقلاً بنفسه»[3].

---

(1) Dilthey, Preisschrift ueber die Hermeneutik Schleiermachers, publié en 1893, Ges. Schriften, Bd. XIV, 2, Gttingen, 1966, p. 670.

(2) Fragment de l'essai sur l'Esprit de Lessing, cités dans Dilthey, op. cit., p. 672.

(3) Recension du Waldemar, de Jacobi, ibid. p. 675.

ولسوف تلقى هذه الحدوس الكبرى اهتماماً لدى شيوخ المذهب التاريخي، بالنظر إلى الفكرة، التي مفادها أنّ الحياة فقط هي التي تقدر أن تفهم الحياة، وتبلغ شهود الشكل الباطني، الذي يعرب الأثر عن نمائه؛ والفكرة نفسها ستكون مبدأ موجهاً للنقد في بحثه عن المعقولية الداخلية للنص. ولقد أُثير الحديث عن هذه النظرية في مناسبات عديدة في نصوص **(الأثينيوم)**. «إنّ الروح (Sinn) لا يفهم شيئاً إلا متى ما أخذه بذرةً في ذاته، يغذيه ويجعله ينمو إلى أن يصير زهرة وثمرة»[1]. هذا المبدأ، الذي يصدُق على إنشاء الأثر الفني، انطلاقاً من المشروع الأصلي، بتناضج بطيء، يصدق كذلك على النقد، وعلى التاريخ، اللذين يولّدان أعمالاً يتجسّد فيها شيءٌ من حياة مؤلفيها. ولقد وصف غيبون، مؤلف **(تاريخ انحطاط الإمبراطورية الرومانية وسقوطها)**، وسانت-بوف، بخصوص **(بور روايال)**، الاعتمال البطيء للأثر إلى حدّ النضج، والأسى الذي يحيط بلحظة اكتمال كلّ شيءٍ، حيث يفارق العمل المكتمل صاحبه، ويصير غريباً عنه، ويخرج عن حياته الإبداعية.

لقد عرض فريدريش شليغل تصوّره للفيلولوجيا في شذرة مهمة من شذرات **(الأثينيوم)** (1798)، شديدة الغموض، يتوجّب بخصوصها أن نتذكر أن **الفيزياء والكيمياء في** [297] العلم الرومنطيقي إنّما تصدران عن التأويل الإحيائي للطبيعة؛ فهما لا تتحدثان عن مادة ميتة، وإنما تحملان أمارة روح العالم، من حيث هما نتاج لها. أمّا الفيلولوجيا، في نظر شليغل، فتتردّد بين المعنى الحصري لدراسة القرون الكلاسيكية، والمعنى الموسع لهرمينوطيقا تؤخذ بحسب الدلالة الإجمالية والرومنطيقية للفظ: «يجب أن يكرّس المرء حياته للفيلولوجيا، مثلما يكرّس حياته للشعر أو للفلسفة. ليس ثمّة فيلولوجي دون فيلولوجيا بالمعنى الأكثر أصالة للعبارة، دون اهتمام نحوي. إنّ الفيلولوجيا هي وجدانٌ منطقي، هي [فرع] ملحق بالفلسفة، هي الحماسة من أجل المعرفة الكيميائية؛ ذلك أنّ النحو ليس إلا الجزء الفلسفي للفن الكلي

(1) F. Schlegel, Ideen, § 5, Athenaeum 1800, L'Absolu littéraire, op. cit., p. 206.

للتفكيك وللتركيب. أمّا التهذيب الصناعي لهذا الحسّ فينشأ منه النقد، الذي لا يمكن أن يكون موضوعه إلا ما هو كلاسيكي وأبدي بالأخصّ ما يبدو أنّه لم يُفهم قطّ تماماً؛ وإلا فإنّ الفيلولوجيين سيطلقون قدراتهم على مواد أخرى مثلما يفعلون ذلك بكامل إرادتهم مع آثار العصر القديم، التي ليس لهم بها، في عموم الأحوال، تعلّق ولا إدراك فعلي...»[1].

إن صُنّاع الفيلولوجيا الكلاسيكية لا يولون اهتماماً لما هو جوهري، من أجل غفلتهم عن المعنى (Sinn) الخاص لفنهم؛ ففي هذا الميدان «يجب على الفيلولوجيا الصورية الخالصة أن تتجه نحو نظرية مادية للعصر القديم، وتاريخ إنساني للإنسانية. يتعيّن عليها أن تكون أفضل من تطبيق مزعوم للفلسفة على الفيلولوجيا، بالأسلوب المعهود لأولئك الذين يصرفون غاية همهم لتجميع العلوم بدل تأليفها»[2]. بدل فيلولوجيا صورية وميتة، مقتصرة على التفاصيل الفنية، ينادي شليغل بفيلولوجيا عيانية مستلهمة من روح التاريخية الحية. إنّ تاريخ هذه الشذرة يجب أن يذكّرنا بالعمل العمدة لفريدريش أوغست فولف، (**المقدمات إلى هوميروس**) (1795)، التي فرضت مراجعة جميع القيم السائدة، انطلاقاً من الثورة الهومرية. ولقد ألهم هذا المثال الجديد شليغل، حينما يؤكّد الوحدة الشخصية الضرورية بين الفيلولوجيا والفلسفة، حيث تأتي الفلسفة، سيدة المعنى، لتخصيب الوقائع التي جمعتها الفيلولوجيا. ولكن فولف الفيلولوجي بلا منازع ليس فيلسوفاً. احتراماً له، يستنتج فريدريش: «إنّ الانكباب حصراً على إنماء اندفاع أولي هو أمرٌ يستحق التقدير، ويدل على حكمة، بالنظر إلى ما أمكن لرجل أن يختار من الأفضل والأشرف ليشغل حياته»[3].

---

(1) Athenaeum Fragmente, § 404, 1798, Kritische Ausgabe, Bd. II, p. 241 sq. trad. Lacoue-Labarthe et Nancy, L'Absolu littéraire, op. cit., p. 165.

استخدم هذه الترجمة بتصرف.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه، ص266.

بوساطةٍ من التأمّل الفلسفي تنعقد هاهُنا صلةٌ بين الفيلولوجيا والنّقد، حيث يُناط بعهدتها لا قبول الشّتات من الأخبار، بل توليفها بالنّظر إلى ما يقضي به معنى عيانيّ لإنسانيّةٍ عيانيّةٍ؛ فإنّ «الاندفاعات الأوليّة» للطّبيعة البشريّة توفّر القواعد القصوى للفهم. إنّ كبار الفيلولوجيين في القرن التاسع عشر، مثل يعقوب غريم في الدّراسات الجرمانيّة، وأوغست بوك في مجال الفيلولوجيا [298] الكلاسيكيّة، وهم فيلولوجيّون بلا فلسفةٍ، هم من العلماء في تقدير فريدريش شليغل. ويشبه أن تكون شذرات **(الأثينيوم)**، إن قُرِئت في أوانها، ذات قيمة نبوئيّة. فإنّ من بين الذين سيضطلعون بحدوس شليغل، فلهلم هومبولد (1767-1835)، الذي سيتمكن من تحقيق الوحدة الشخصية بين العمق الفلسفي وبين المعرفة اللسانية والفيلولوجية، ومن الكشف عن الروح الذي يسكن أشكال الخطاب البشري وصيغه. إنّ فهم لسان قائم لا يمكن له أن يبلغ غاياته إلا بإعادة بناء مسار القوة الخلاقة للفكر، التي أنشأت تنوّع الأشكال. فاللسانيات العقلية الحاسبة للقرن الثامن عشر تعقُبها لسانيّاتٌ عضويةٌ؛ أمّا حلول المعنى في الكلام المنطوق فهو آية على حلول الرغبة الجمالية في إبداعات الفنّ.

حينئذٍ يفترض الفهم التامّ مطابقةً مع الحركة المنتجة للنص، محاكاةً انطلاقاً من الباطن، مثلما نتحدّث عن «محاكاة عيسى المسيح». أمّا الترجمة الصالحة فيتعيّن عليها أن تصدُر من هذا الانبعاث الحميم للمعنى. «من أجل إتقان ترجمة القديم إلى الحديث إتقاناً تامّاً، يجب أن يتحكّم الترجمانُ في هذا الأخير إلى حدٍّ يجعله قادراً على أن يعمل كلّ شيءٍ بوصفه حديثاً؛ وأنّه في الوقت نفسه يفهم القديم إلى حدٍّ يجعله لا قادراً على محاكاته فحسب، بل على إعادة خلقه (nachschaffen)»[1]. إنّ الترجمة الحسنة لا تعمل على نقل حرف اللسان إلى لسان آخر فحسب، بل كذلك على نقل الروح. ثمّة شذرة لنوفاليس، أدرجها شليغل في شذرات **(الأثينيوم)**، تشير إلى هذا

(1) المرجع نفسه، § 393؛ الترجمة المذكورة، ص239.

الأمر: «إني لا أبينُ عن فهمي لمؤلفٍ ما إلا متى ما أمكن لي أن أفعل في روحه؛ هنالك ودون أن أستنقص من فرديّته شيئاً، يمكن لي أن أترجمه، وأن أحوله بطرق شتى»[1]. يتجلّى التحكم في المعنى الحيّ لدى إمكان التوسّع انطلاقاً من صيغ تضيق عليه، واستئنافه، وتمديد الترجمة، أو التأويل على شاكلة المعارضة [الأدبية]. ولقد تمكّن المزوّر فان ميغران من تغليط المتخصّصين العارفين بفرمير اعتماداً على تركيبات عرضت، عند ترصيفها، عناصر مأخوذة من لوحاتٍ أصليةٍ للرسام. فقد كانت القطع حقيقية أو مُشبّهةٍ؛ ولم يكن ينقصها غير الحضور الشامل للإلهام الحيّ[2]... إنّ تقليدات فان ميغران كانت كاذبة، ولكنّه يجوز أن تكون هناك تقليدات «صادقة» من شأنها أن تجسّد روح فرمير انطلاقاً من حدس بأصالة مستعادة لشيخ رسامي دلفت.

مثل هذه التجربة الفكرية تفصح عن حدّ الفهم الرومنطيقي. فالناقد لا يمكن له أبداً أن يتماهى مع المؤلف؛ فالمبدأ الليبنتزي للمتشابهات يعارض المطابقة التامة، حتى وإن كان ثَمّ تجاذبٌ بين العبقريات، حتى وإن أمكن لفان ميغران أن يجد في نفسه الإلهام الحيّ الأصيل لفرمير؛ ذلك أنه لا يمكن أن يوجد فرمير ثانٍ؛ لأنه إن كان حقاً فسيكون له أن يتطابق مع الأوّل، الأمر الذي لا يجوز، من أجل أن إحداثيات المكان والزمان ليست متطابقة أصلاً. ليس بالإمكان أن تُختصر المسافة الفاصلة بين الناقد [299] وبين موضوعه؛ ففي كلّ فهم وتأويل، تصطدم إرادة التماهي بأمر لا تملك له ردّاً مفاده أنّ ذات البحث مباينة لموضوعه، حتى وإن كانا متعاصرين. إنّ الفنان أو الكاتب يعامل موضوعه معاملة متميزة؛ فمن هذا إلى ذاك، ثمّ تجوهُرٌ، تفاعل باطني لا مسافة فيه. فإن شاء المبدع أن يقوم مقام الناقد لإبداعه هو، إن حاول أن يتّخذ مسافات عن عمله، أن يكون الخصم

---

(1) Athenaeum Fragmente, § 287, trad. citée, p. 140.

(2) راجع بخصوص هذه القضية:

André Malraux, La Monnaie de l'Absolu, Skira, 1954, pp. 134 sqq.

والحَكم، فإنّه سيكون شاهد زور على نفسه؛ ذاك أنّ الناقد أحسن استعداداً لفهم الأثر من صاحبه نفسه. لم يكن لامارتين، على الرغم من تحليلاته وشهاداته، أفضل مؤوّل للامارتين، ولا أحسن كاتب لسيرته. ولو جاز لنا أن ننصت إلى بيتهوفن يلحن قطعه الموسيقية، أو إلى موزارت يؤدي موزارت، فقد يخيب ظنّنا لا محالة، أو لعلّنا نحكم عليهما بإساءة فهم ما كانا يعملان عليه. وحين حاول فريدريش شليغل أن يجد تناسقاً في فكر ليسنغ، فإنّه لم يكتب ليسنغ؛ وما قاله عن ليسنغ لا يتطابق إطلاقاً مع ما كان ليسنغ سيقوله عن نفسه، إن كان لليسنغ أن يتحدّث عن نفسه، الأمر الذي لم يكن مواتياً أصلاً لطبع ليسنغ. فالنقد ليس معاودة للأثر، ليس أثراً للأثر، وإنما هو أثرٌ عن الأثر، أثرٌ جديدٌ على غرض الأثر القديم. وإنّ تاريخ رجل أو عصر ليس معاودة وبعثاً لرجل أو لعصر، وإنما إنشاءٌ لأثر فكري بوساطة نقل الدلالات من أفق تاريخي إلى آخر. فإن مجرّد التوسل الضروري باللغة يستلزم نقلةً في المعنى. وليس لنا أن ننطق عن شخصية، أو عن أثر، في لسانه الذي يخصه؛ وإلا اكتفينا بنسخ الوثائق المطلوبة نسخاً. ولكنّنا؛ إذ ننطق عن حقيقة بألفاظ غير الألفاظ التي لها في الأصل، فإننا نُجري انتقالاً لا مبدّل له، يقضي بالمسافة، في وقتٍ يزعم فيه الناقد أنّه يعمل على إلغائها.

إن الإهليلج [ellipse] الهرمينوطيقي يسوّغ الإحالة المضاعفة على التأويل الواقع بين طرفين يشكّلهما المؤوّل وموضوعه. ولقد يذهب الظنّ ببعض المُنظّرين أنهم يرون هاهنا مأخذاً أصليّاً يؤخذ على النقد، عائقاً عن الفهم، كما لو كان هدف الفهم أن يقيم مطابقةً إلى حدّ التماهي بين الناقد وبين الأثر، الذي يعمل عليه. هذا النذر ليس له قدم صدق؛ فالتأويل إنما يجري على سبيل الحوار بين متحاورين لكلّ واحد منهما مقامٌ مختلفٌ. والمؤلف، من قبَل أنه لا مسافة تفصله عن نفسه، لا يمكن له أن يؤول نفسه. هو شاهدٌ على عمله، وشهادته يجب أن تؤخذ في الحسبان؛ ولكنه لا يعلم ما يفعل، وهو ليس سيداً على المعنى الذي يثبُت من خلاله؛ وقد يحدُث له، وهو

الذي تتجاوزه حركة الإبداع، وتغلب عليه، أن يُفاجأ بالنتيجة حين بلوغها، حينما يتبدّى له الأثر في صورته النهائية. ألا ترى أنّ الطبيب لا ينبغي له أن يداوي نفسه، ولا أن يداوي أهله الأقربين. إنّ الإهليلج الهرمينوطيقي يضفي صبغة شرعية على المسافة اللازمة لممارسة الحكم النقدي. أمّا عدم التطابق بين البؤرتين فيرسم علامات المسار المفروض على المؤول، الفاصلة التي تباعد بينه وبين الأثر وصاحبه؛ هو مسارٌ موجَّهٌ من الداخل إلى الخارج، علاماتٌ ظاهرةٌ للدلالة، في حين أنّ سيرورة الإبداع [300] تتّخذ الوجهة المعاكسة، من القصد الروحي إلى العبارة المجسّمة في اللغة، بحسب البُعد الجمالي المقصود. فالطريقتان متعاكستان في الاتجاه، حيث إنّه حتى وإن حصل التلاقي، لن يكون غير تقاطع عابر لمشروعين متقابلين، لهما حركيتان لا تلتقيان. أمّا التأويل فهو فعلاً إبداعٌ أصليّ، على الرغم من اضطراره إلى مراعاة التشكيلات المكونة لعالم ذهني سابق. إنّ قاعدة اللعب هذه لا شطط فيها؛ فالجغرافي أيضاً يتعيّن عليه أن يقدّم الحجة على التضاريس التي لا دخْل له في وضعها. إنّ استكشاف المجال البشري لا يقتضي من الكفاءة العلمية، ولا من النبوغ الشخصي، ما هو أقلّ مما يقتضيه استكشاف بنيات كوكب الأرض.

لقد شغلت إشكالية الفهم بال فريدريش شليغل إلى آخر حياته. وقد دفعته شخصيته إلى تأويل آيات أزمنة البشرية وعصورها، وهو الخارج عن نفسه دوماً، الفالت من مركز لم يكن ليفلح في تثبيته؛ ولقد بلغ به الأمر أن جعل من تعطشه أداةً للبحث. كان في شبابه يحلم بأن يكون فينكلمان الشعر؛ وقد خطر له أن يبعث الحياة في الشعر القديم، مثلما بعث فينكلمان الحياة في فنّ التماثيل. وقد انتشر المشروع، وامتدّ ليبلغ أدب أوربا بلا حدود، حيث عمل في بعض الأحيان على ربطه بأدب الهند؛ كل ذلك بقي في نهاية المطاف على هيئة ترددات ومقابسات وشذرات. إنّ سلسلة الدروس، التي قدمها بين سنتي 1800 و1810 لم تكن غير ضربات استكشافية، لا تأليفاً كبيراً، ولا

الأثر الجامع (Gesamtkunstwerk) المأمول. في السنين الأخيرة لفريدريش، استعاد هذا المشروع أنفاسه؛ حيث تعلق الأمر هذه المرة بتأليف أكبر للفلسفة المسيحية، للحكم الإلهي [théocratie] -كما قال- للتاريخ والحياة. أمّا العمل العمدة فلن يرى النور، حيث مات صاحبه وهو منكبّ عليه. وقد سعى معلم الرومنطيقية، بعد أن بلغ شيئاً من الاستقرار، وحين كان يعمل على نشر ديوانه الكامل في السنوات (1822-1825)، إلى حذف (**الشذرات**) المنشورة في (**الأثينيوم**) و(**لوسنده**)، وكأنها من خطايا شبابه العبقري.

كتب شليغل في رسالة إلى يعقوبي بتاريخ 7 تشرين الثاني/نوفمبر 1811: «لقد كنت دوماً أؤجل إلى وقت متأخر اللحظة المناسبة للحديث؛ فقد كتبت على طريقة النقد والأدب بخصوص مسائل فنية وتاريخية وأدبية. ومع ذلك لم أكن لأمنع نفسي، بهذا النحو، من أن أكشف للناس شيئاً من انشغالاتي الفلسفية، التي كنت أحتفي بها أكثر من أيّ شيء آخر». فقد دوّن فريدريش حول الأغراض الأساسية لتأملاته عشرات وعشرات من دفاتر الملاحظات، التي استخلص منها مادة لدروس خاصة قدّمها في فيينا، سنة 1827، حول (**فلسفة الحياة**)، ثم (**فلسفة التاريخ**). وطيلة شتاء (1828-1829)، عرض في درسدن سلسلة ثالثة من المحاضرات حول (**فلسفة اللغة والكلمة**)؛ وإنّ الموت الذي باغته في كانون الثاني/يناير 1829، أخذ المحاضر فجأة وهو في ذروة عمله.

يعرض فريدريش شليغل فلسفة في الحياة، أعني فلسفة تتنامى «بحسب وجهة نظر الحياة والشعور الحيّ»؛ إنّ مثل هذا الفكر لا يزعم إحاطة بالكلية، على شاكلة الأنساق التي تنطلق من افتراض مذهب ضروري أو مزعوم الضرورة. فهو لا يدعي التحكم في مجال المعقول كله. «ولكن يمكن القول إنّ مثل هذا العلم يحيط [301] بالكلية، ما دام يستند إلى المركز الحيوي لكلّ حياة (den lebendigen Mittelpunkt alles Lebens)، ولكلّ

فكر ولكلّ علم أيضاً، ويجتهد لبلوغها بإحكام وللإحاطة بها بشكل سليم». إنّ حقيقة كلّ حقيقة إنما تدور على هذا المركز الروحي، الذي له شكل الغمامة بلاشك، حيث يتأكد الشعور الحي (lebendige Gefühl)، المولد لكل وضوح حقيقي. «فالدقة العلمية للمنهج الحق للفكر، التي لها سمة حيوية بالضرورة، يجب أن تكون من جنس باطني»[1].

ذلك أنّ الأولوية الرومنطيقية للفضاء الباطني تجعل من الصرامة صفة من صفات الحميمية، على هيئةِ خاصّيّةٍ اشتداديّةٍ، مقابلة للدقة الوهمية للمعرفة الامتدادية للمكان الخارجي؛ فالرياضيات -كما جاء في بعض المواضع- هي زَرَدٌ يضيّق على معنى الحياة ويشوّهه[2]. حينئذٍ «كلّ عبارة، بما في ذلك أفضلها وأصحها، تبقى في تأخر بعيد عن الشعور؛ فالشعور هو الكلّ (Gefühl ist alles)، قلب الحياة الباطنية، نقطة ابتداء الفلسفة والنقطة التي ترجع إليها دوماً؛ الشعور هو "خلاصة الوعي"»[3]؛ وهو يقع وراء الخطاب، مارقاً عن كلّ عبارة مطابقة. إنّ العلوم التجريبية التي تنظر في الكون المادي هي مدينة بالحقيقة التي من شأنها إلى صلتها بالتجربة الحميمة، التي للإنسان نفسه، تعلقاً بالمصير الذي قدّره الله له. أمّا التاريخ واللسانيات فيعرضان بُعدين متميزين لحقيقة ذات اتصال مباشر بالكيان الحميم للإنسان.

أمّا الذهن الحق (der wahre Verstand) فليس هو الذي يصدر عن تحليلات ظاهرية، وتقطيعات تشريحية؛ إنّه يتقدم «بفهم الأشياء كلها، وإدراك الحس الباطني، وتعميق الدلالة الخاصة، وأخْذ الكلية؛ إنه يريد الإقرار بالماهيّة عينها بما لها من أصالة في الروح. كلّ أولئك يقتضي كائناً

(1) Fr. Schlegel, Philosophie der Sprache und des Wortes, VI, 1830: Werke, Kritische Ausgabe, Bd. X, pp. 457-458.

(2) Philosophie des Lebens, IX; éd. citée Werke, Bd. IX, p. 166.

(3) Philosophie der Sprache und des Wortes, IX; éd. citée, p. 459.

حياً، ولا يمكن له أن ينطبق إلا على كائن حيّ؛ حيث لا روحَ ولا حياةَ، لا فهمَ»[1]. إنّ الماديين الذين يبنون العالم بجزيئات جامدة، هم ضحايا خيالاتٍ لموتٍ، كان فريدريش شليغل ينهض لمعارضتها، باسم الإيمان الكاثوليكي الذي انتصب عنه مدافعاً.

إنّ غموض الكتابة يؤكّد التناقض المحرك للفكر ما دام قد وقع التسليم جدلاً بأنّ الخطاب التحليلي لا سلطان له على المركز الحيوي للتجربة الحميمة، التي يكشف عنها الشعور. «لا يمكن بأيّ حال لمفهوم (Begreifen) أن يقدّم تفسيراً (Erklären) مكتملاً لا يترك شيئاً لتفسيره»[2]. إنّ المعاينة الخارجية، التي تراعي التشكلات الظاهرة والانتظام العضوي للموضوع، وترتيبه الباطني، ليست بعدُ غير درجة أولى في الفهم (Verstehen) بحصر المعنى. أمّا اللحظة الثانية، فيوفّرها تنامي [302] المصادر الوجدانية؛ إذ تذهب بأخطاء المعقوليّة وأوهامها؛ بهذا التقدير نبلغ «إدراكاً للشعور أو حكماً بالنظر إلى اليقين الباطني». وأخيراً، إن التقريب للحقيقة؛ إذ يتجاوز المعرفة المفهومية، من شأنه أن يبلغ التبيين التام لكلّ ما كان معطىً لدى الدّرك الأول للشعور»[3]. حينئذٍ يتمّ إثباتُ موضوع المعرفة ضمن البنية العضويّة لتكوينه. يضيف فريدريش شليغل: «الفهم الكلي، لكنّ التام والمكتمل... (das ganze vollendete und vollkommene Verstehen selbst aber...)». سوف تكون هذه هي كلماته الأخيرة؛ إذ انقطع بالموت عن الكلام، في وسط الدرس العاشر من **فلسفة اللغة واللسان**، في ليلة 11 كانون الثاني/ يناير 1829. وقد لوحظ أنّ العلامة الأخيرة على الورقة هي أداة استدراك «لكن (aber)»، كما لو كان «الفهم التام والمكتمل» من غير هذه الدنيا أصلاً.

(1) المرجع نفسه، ص512.
(2) المرجع نفسه، الدرس الثاني والأخير، ص532.
(3) المرجع نفسه، ص533.

يتعيّن علينا أن نقرّ بالفضل لفريدريش شليغل، كون فكرته الأخيرة كانت فكرة الفهم (Verstehen)، وهو المفهوم الرئيس للتأويلية الجرمانية، لا يعدله شيء في الألسنة الأوربية الأخرى، ولا يحمل مقابله الفرنسي [compréhension] من الأصداء الكبرى ما يحمل اللفظ لدى الألمان؛ ففي المجال الفرنسي لم تكن فلسفة الشعور لتحظى لها بممثّلين مرموقين إذا ما استثنينا روسّو وبرغسون، وقد كانا عرضةً للتّنديد من قبَل أصحاب النّزعات العقليّة والذّهنيّة. كان ثمّة من روسّو إلى برغسون مدرسة رومنطيقيّة فرنسيّة في الأدب والفنون؛ كان ثمّة حسٌّ رومنطيقيٌّ، لا نظريّة رومنطيقيّة في المعرفة. فبين المقاصد الحيويّة للشّعور والخطاب الذي يعتمد نظام الحجج، يبقى البون شاسعاً، حيث توشك المطالبة الفلسفية أن تتلاشى؛ ذاك أن الرّومنطيقيّة يُنظر إليها على أنّها نزعةٌ لاعقلانيّةٌ أو أنّها فوق العقلانيّة. إنّ السّعي إلى المطلق لا يملك إلّا أن يُضلّ المنظومات الاستدلاليّة.

لقد أتمّ فريدريش شليغل مسيرته بمحاولةٍ هي فلسفةٌ في الكلام الحيّ، يشبه أن تكون قد تلاشت في رمال المجهول. وإنّ الحديث عن الفهم المكتمل إنّما هو استلهامٌ شأنه أن يفضي شيئاً فشيئاً إلى ما لا ينقالُ، أو إلى السّديم، أو لعلّه الوجه الذي إن تلفّت إلى الإنسان أبان عن اللامتناهي. إنّ فهم فرد، أو لحظة تاريخيّة، أو أثر، أو وجه من وجوه الواقع البشري، إنّما يستظهر اللامتناهي، وهو بذلك يستعصي على مقاربة لا متناهية لتحليل يستعمل من الوسائل ماهو متناهٍ أصلاً.



الفصل الخامس

تأويليّة شلايرماخر

حين أوشك أن يموت، قال هوسرل، قاصداً المشروع الفلسفي لحياته، إنه لم يكن غير بادئ أبدي، وهي عبارة أقرب إلى الانطباق على فريدريش شليغل، الذي تنكشف عبقريته أكثر ما تنكشف في شذرات شبابه. أمّا المحاولات التأليفية في طور النضج، فتترك في القارئ انطباعاً مخيّباً للظنّ؛ لقد غاب المفكّر بموته وهو في وسط جملة كتبها حول «الفهم التّام»، هذا الذي بقي سرّه مكتوماً. لم يكن فريدريش من أولئك الذين يصطنعون لأنفسهم مشروعاً، وبرنامجاً ثابتاً، ومن الذين يعتنون بمسيرتهم وأعمالهم. هو مراهقٌ أبديٌّ، لم يجد سكون الإنجاز لا في الزّواج، ولا في أثر أدبيّ أو فلسفيّ عظيم، ولا حتّى في الكنيسة الكاثوليكية، التي كان يبحث في كنفها، ضدّ نفسه، عن شفاءٍ لما يكتنف طبعه من الجموح الفطري.

ولسوف تجد التأويلية الرومنطيقية لها شكلاً مع تفكير فريدريش إرنست دانيال شلايرماخر (1768-1834)، المفكر الديني للعصر الرومنطيقي؛ فقد كان لألمانيا البروتستانتية شيخ لاهوتي؛ في حين أنّ اللاهوت الكاثوليكي، في فرنسا، في القرن التاسع عشر، قد تألّق بغيابه، حيث دلّت الرومنطيقية على الهرطقة. لقد أمكن لشلايرماخر، هذا العقل الحر، أن يفكّر بحرية؛ إذ عرض كتاب (**الأحاديث في الدين**) (1799) البيان الديني للرومنطيقية، مستقلاً تمام الاستقلال عن كلّ نزعة أرثوذكسية. وقد أثار الكتاب ما أثار من

المجادلات؛ واصطدم شلايرماخر بخصوم؛ ولكنّه أفلح في مسيرته واعظاً، وأستاذ لاهوت في جامعة برلين، ابتداءً من سنة 1810، ضمن رابطة الكنيسة الإصلاحية. أمّا كتابه (**العقيدة المسيحية حسب مبادئ الإصلاح**) (1821-1822) وتأويله للأخلاق المسيحية، فقد خلّفا أثراً عظيماً في صيرورة الوعي الديني الألماني. وبعد مراسم دفنه، التي جمعت عشرات الآلاف من الناس، صرّح اللاهوتي نياندر لتلامذته: «سوف يفتح فكره يوماً عصراً جديداً من تاريخ الكنيسة». أمّا كارل بارت، الشخصية المهمة للاهوت الإصلاحي في القرن العشرين، والذي تعارض اتجاهاته الشخصية اتجاهات شلايرماخر من الناحية المذهبية، فقد كرّمه بعبارات أعطاها بقلمه شكلاً مخصوصاً: «إنّ لنا شأناً ببطل [304] هو في اللاهوت أمرٌ من النّدرة بمكان. (...) وإنّ أثراً يمكن أن يضارعه، وشخصيّة يمكن أن تبلغ مقامه، لا أن تنقده، لا وجود لهما بعدُ (...)، وهو لم يكن لهذا القرن مفكراً كسائر المفكرين، وإنما هو يمثل تمام الأزمنة»[1]. ولقد رفع بارت شلايرماخر إلى طبقة ليسنغ، وكانط، وهردر، وهيغل، وجميعهم من المفكرين، الذين كانت لأعمالهم أصداء كبرى على الفضاء اللاهوتي.

إنّ تاريخ الفكر الفرنسي لا يشير إلى الوجهاء من السّلك الكنسي، الذين كان لهم بعض تأثير في السّوق المشترك للثقافة الوطنيّة منذ بوسيي وفينيلون. لقد كان شلايرماخر، طيلة حياته كلّها، رجل كنيسة؛ حيث نستشعر من نشاطه الفكري انتماءً مزدوجاً إلى المؤسّسة المسيحيّة، وإلى الحراك الرّومنطيقي. ولكنّ الرّومنطيقيّة إنّما هي توكيد للحداثة؛ فبعد انهيار أوهام التّنوير، تعيّن بناء روحانيّة للجيل الجديد على أسس مستحدثة. وفي تقدير

(1) Karl Barth, La théologie protestante au XIXe siècle, trad. L. Jeannert, Genève, Labor et Fides, 1969, pp. 234-235. CF. W. Dilthey, Leben Schleiermachers (1870), 2e éd., Berlin-Leipzig, 1922, t. I, Préface, p. XXIII:

«إني أكتب سيرة رجل هو، إلى يوم الناس هذا، من يشغل المكانة الأعظم في تطور الوعي الديني في أوربا، منذ تحوّله مع التّنوير الذي استكمله كانط بقوّة».

بارت، شلايرماخر «يريد بكلّ الوسائل (...) أن يكون رجلاً حديثاً (...). فإنّ أكثر شوقه وأوكده أن يشارك الوعي الثقافي لعصره في أعمق [أبعاده]، في وجهه الأكثر صرامةً، وفي تعبيره الأكثر حيويةً. (...) إنّ قصده هو الإسهام في تشكيل الوعي الثقافي، وأن يكون واحداً من حَمَلته»[1]. إنّ شلايرماخر، باتباعه السبيل الذي فتحه هردر، إنّما تصوّر مسيحيةً منفتحةً على إلهامات العصر، لا منسحبة من العالم في عزلة الأديرة. «إن لاهوته هو، في أصله، وفي أقدس معانيه، لاهوتٌ للثقافة»[2].

إنّ طريق شلايرماخر إلى الرّومنطيقية يمرّ عبر المذهب التقويّ، الذي تكوّن في كنفه ضمن المؤسّسات التربويّة، التي هي محكومة بإلهام هذه المسيحيّة المستبطنة إلى درجة التّعبير عن شعور بالاضطهاد الرّوحي؛ فقد قُدّر له أن يصير واعظاً لدى الجماعات المورافيّة، ودخل مدرسة باربي، حيث عاش تمرّداً خطيراً ضد مناخ ثقيل لم يقوَ عليه. وقد تحرّرت نفسه من هذا الوسط، الذي لم يعد يطيق ما به من ضيق، واستكمل دراساته اللّاهوتيّة في جامعة هالّه، في حال من شبه كُفر: فقد سمح له التمرّد بحيازة حرّيته الرّوحية. ولقد رسم هذا التمرّد أيضاً عتبةً لمسلك الدّربة. فالذي أمكن له التّباعد سيجد من بعد ذلك دلالات كانت في غير متناوله، حينما كان حبيس المعنى الحرفي. إنّ النّزعة التّقويّة، وقد تسامت، واكتُشفت في أصالتها، قد نُقشت في شخصيّة شلايرماخر نقشاً لا يُمحى، وفي التّوجّهات التي انتظمت كيانه الدّيني.

في ربيع 1802، وقد بلغ سنّه 34 سنة، قام شلايرماخر، الذي نشر [305] (**الأحاديث في الدين**) و(**أحاديث النفس**)، بزيارة إلى شقيقته شارلوت، المقيمة ضمن طائفة مورافية. إنّ التقوى التأملية، التي كانت تسود المكان، قد فتحت له طريق العودة إلى الأصول. «لا يوجد أيّ مكان مثل هذا

(1) بارت، كارل، المرجع نفسه، ص239-240.

(2) المرجع نفسه، ص241.

يمكن أن يكون مناسباً لاستذكار حيّ لكامل مسار فكري، منذ اليقظة الأولى إلى حياة أحسن إلى غاية الحال، الذي أنا عليه الآن. فإنّه هاهنا انبثق فيَّ للمرة الأولى الوعي بصلة الإنسان بالعالم الأعلى. (...) وهاهنا أمكن لي، للمرة الأولى، أن أنمي في نفسي هذا الاستعداد الصوفي، الذي هو عندي جوهري إلى حد كبير، والذي أنقذني في خضمّ عواصف الريبية كلها، وحفظني. ولقد أنبتت بذوره في سابق الأيام...». ثم يستشعر شلايرماخر أنه في كل الأحوال «قد رجع أخاً مورافيّاً (ein Herrnhuter)، من جديد، لكن من طبقة عليا»[1]؛ أي مطهراً من التنميق الخاصّ بهذه الطوائف المغلقة، ومن نزعتها الباطنية المزينة بالأخرويات. في سنّ متأخرة، سوف يحلم فقيه الإصلاح بأن يقضي آخر أيّامه بين أولئك الذين وجد عندهم معنى لحياته، ومنزلها الوجودي.

إنّ المذهب التقويّ يعطي أهمية قصوى للمقتضى الشخصي للإيمان الحيّ على المظاهر الكنسية للدين القائم، وعلى الشكليات الإدارية والقانونية، والصيغ والتعاليم، التي تمنح الطاعات الظاهرية الأولوية؛ حيث يضيع الإحساس بالأصالة الروحية؛ ذلك أنّ معنى الحقيقة، في المجالات كافة، يصدر من الداخل إلى الخارج؛ ولا شك في أنّه يتعين عليه بعد ذلك أن يجري على الأشكال، فعمل اللاهوتي إنما يتمثل في ضبط معايير، وتعريفات ومقاييس، ولكن دون إدخال الضيم على ترتيب الأولويات. لدى شلايرماخر «تم الاضطلاع بالتجربة الوجودية الكبرى (Erlebnis) لدين منبثق من أعماق صلتنا بالكون. ففي استقلال تام عن كلّ إيمان تجمد في عقائد، أو في فلسفة، أو في قواعد خلقية، تحتضن النفس، كما يحلو لها، الترتيب اللامرئي للأشياء من خلال تأثيرات العالم على شعورنا الحميم (Gemüt)؛ فإنّ هذا فقط هو ما يعنيه الدين عنده». إنّ تجربة الشباب هذه هي التي صارع

(1) يوميات شلايرماخر، ضمن: ديلتاي، فلهلم، حياة شلايرماخر، النشرة المذكورة، ص612.

شلايرماخر، طول حياته، من أجل أن يقرّ لها بمكانة مركزية ضمن النظام الروحي والمؤسسي لكنيسته. كلّ شيء يصدر عنده من «دفعة أصلية إلى تجربة العيش، وإلى الفهم (zu erleben und zu verstehen)»[1]. العيش (Erleben)، والفهم (Verstehen)، هذه الألفاظ المفاتيح للرومنطيقية، تلخّص برنامج التأويلية.

أمّا الرّومنطيقية فتمثل، بعد التقويّة، المسلك الثاني، الإقبال على البعد الجمالي، اكتشاف الخيال الخلاق؛ مبدأً لحريةٍ ما كان لها أن تظهر لدى الجماعات المورافية، ولا في بيت المرشد العسكري، والد اللاهوتي المقبل. فلقد وصل هذا الأخير إلى برلين سنة 1796، في سن 28 سنة. وقد أتمّ بنجاح دراساته في مجال اللاهوت؛ وبحسب العرف، صار مُربياً لدى الأعيان؛ وابتدأ بالوعظ. وقد عُيّن [306] مرشداً في المستشفى البرليني الخيري. إنّ الراعي الشّابّ، ودون أن يضطلع قطّ بدور كاهن البلاط والصالون على العادة السائدة في باريس، مال إلى مخالطة الوسط الثقافي البرليني، الذي عرف حينذاك فترة ازدهار باهرة، في المدينة التي صارت، في غضون قرن من الزمان، عاصمة سياسية وفكرية كبرى. أمّا فريدريك الثاني، الذي توفي سنة 1786، فقد كان يتزعم بإشعاعه «أنوار برلين»؛ حيث اضطلعت شخصيات يهودية، متمتّعة بتحرر حديث العهد، بدور فاعل. إنّ الاجتماعات والاستقبالات والمحاضرات والولائم هي نقاط قوة هذه الحياة الاجتماعية النشطة كثيراً، في بروسيا، التي كانت بمنأى عن آثار الثورة الفرنسية.

في بداية 1897 استقرّ فريدريش شليغل في برلين. كان عمره 25 سنة، يصغر شلايرماخر بأربع سنين. ولقد أتمّ دراساته في غوتنغن بنجاح باهر، في ندوة الفيلولوجيا، المكان الأنسب في أوربا لمثل هذا النوع من الدراسات؛ وقد شدّ انتباه المثقفين بمقالات في الأدب القديم، ولاسيما عملٍ رائع

---

(1) المرجع نفسه، المقدمة، صXXIII.

عنوانه (**في دراسة الشعر الإغريقي**). كانت له تجارب في الحياة، ومغامرات نسائية، وديون؛ وقد أبهر الدوائر، التي كان يخالطها بذكاء له ألف لون ولون، حيث كان ألقه منتشراً على محياه الطلق (Witz)، يغري بفتنته الرجال والنساء سواءٌ بسواءٍ. أمّا الراعي الشاب، وهو بالكاد يخرج من قريته، والذي لم يبرأ بعدُ من الجمود التقوي، الذي غرقت في لجته طفولته وشبيبته، فقد سطعه نور هذه العبقرية، التي حرّرت فيه من الطاقات ما لم يكن يتوقع، أو لعلها كانت مقموعة برقابة اجتماعية ودينية. حينما يضطلع المرء بدور الراعي، وحينما تكون النفوس في عهدته، فإنّه من الواجب أن يقع إنماء هذه الحدة التي ينتظرها الجميع منه؛ يجب الإصداع بكلام الله لا بكلام الواحد منا، فإنّه لا حق لنا، ولا فضل مع الله.

ولقد وجد اللقاء بين شلايرماخر وفريدريش شليغل واحداً من أمكنته المفضلة في صالون هنرييت هرتس (1764–1847)، وهي شابة من أصل يهودي، متزوّجة من الطّبيب مرقس هرتس، الذي كان واحداً من مراسلي كانط. كانت هنرييت، وهي إحدى مُلهمات الرّومنطيقية الألمانية، تستقبل في بيتها جمعاً من المصطَفِين، حيث يختلط الموظفون الأرستقراطيون الشّبان بنخبة من اليهود حديثي العهد بالتحرّر، أو كذلك بمثقّفين مثل الأخوين شليغل، والأخوين الإسكندر، وفلهلم هومبولد. ولقد تفطّنت سيّدة البيت للعبقرية المتستّرة للشاب شلايرماخر؛ وساعدته على التخلّص من مكبوتاته، ومن انطوائه على نفسه، الذي كان يعزله عن الآخرين، وجعلته يدرك قيمة نفسه. لقد أسهمت بشكل كبير، وهي الصّديقة الوفية للاهوتي الشابّ، في انشراح صدره؛ وبفضلها اكتسب الصّبغة التي كان يفتقدها، شيءٌ من أريحيّة إزاء الآخرين، وإزاء نفسه[1].

أمّا فريدريش، فقد انفجر كقنبلة في الحياة الهادئة لمرشد هيئة الإحسان، الذي أسرّ إلى أخته بالرّجة التي أحدثها اللقاء: «إنه بمقدوري أن أسرّ إليه

(1) Cf. Ingeborg Drewitz, Berliners Salons, Berlin, 1965.

بكل ما حصل فيّ من قبلُ؛ إضافة إلى ذلك، إنّ كثيراً من الأشياء، التي كانت تغفو في نفسي، قد حرّكها الفيض العارم لوجهات النظر الجديدة، والأفكار التي لم تنفك تتدفّق إليه»[1]. إنّ عبقرية الشاب [307] شليغل، في انبثاقها العفوي، أحدثت في العقل البطيء للقرويّ مفعول الإخصاب. بعد ذلك بقليل، أسرّ إلى مراسلته: «فيما يتعلّق بروحه، فإنه "متفوق" (كذا) عليّ تفوقاً تمامّاً حيث لا يمكن لي أن أتحدث عنه إلا بكثير من التقدير». ثمّ يتحدث عن العنفوان الفكري لصديقه الجديد، «فالسرعة والعمق، اللذان ينفذ بهما إلى روح كلّ ميدان، وكلّ نسق، وكلّ كاتب، ورفعة النقد ونزاهته ذلك الذي بفضله يضع كلّ واحد في مقامه، والترتيب المدهش للنسق الذي جمع فيه معارفه، بتوحيد أعماله كافةً لا في تسلسل تقريبي؛ بل في نظام عظيم...». ولقد بدا لشلايرماخر أنّه شاهد على معجزة إبداع متصل، «فالآن أشهد على انبثاق أفكاره ونمائها»[2]، وإنّه لحظّ نادر أن يكون المرء رفيقاً مقرّباً من عقل استثنائيّ في لحظة صعوده المذهل. وفي نهاية السنة نفسها، أشار شلايرماخر إلى السذاجة شبه الطفولية لصديقه، وتلقائيّته، وهو العدو لكلّ الأشكال والقواعد؛ وعلى الرغم من سعة عقله، وقدرته على قبول الأفكار، فإنّه ينساق بمحض إرادته إلى عداوات فيه يمكن أن تجعل منه امرأ سوء. «إنّ مجرّد اللطف والجمال لا يشدّان انتباهه، وذلك لكونه؛ إذ يبالغ في الركون إلى القياس على حسّه الباطني، يرى أنّ كلّ ما لا يظهر له حاداً وقوياً ضعيفٌ لا محالة»[3]. بين المزاجين ارتسم خطٌّ فاصلٌ، معلناً عن قطيعةٍ وشيكةٍ.

في نهاية سنة 1797، استقرّ المقام بشليغل في المسكن نفسه، الذي يقيم به شلايرماخر، وقد وفّرت هذه السكنى عملاً مشتركاً في هذه الفترة الخلاقة،

---

(1) رسالة من شلايرماخر إلى أخته شارلوت، صيف 1797، ضمن: ديلتاي، المرجع نفسه، ص268.

(2) شلايرماخر إلى أخته، بعد شهرين؛ ضمن: ديلتاي، المرجع نفسه، ص270.

(3) إلى أخته، 19 كانون الأول/ديسمبر 1797، ضمن: ديلتاي، المرجع نفسه، ص270.

حينما كان يعتمل تفتق **الأثينيوم**. كانت دوروتي مندلسون-فايت، صاحبة فريدريش وزوجته المقبلة، مرتبطة بهذه الحياة المشتركة، وكذا هنرييت هرتس، وإن عن بُعدٍ. أمّا ما يتعلّق بتأثير شلايرماخر في رفيقه، فقد قال عنه في إحدى الرسائل: «إنّ شلايرماخر هو رجلٌ قُدّ من معدن الرجال (ein Mensch in dem der Mensch gebildet ist)؛ ولذلك هو ينتمي في نظري إلى فئة عليا». أمّا تيك، وهو صديق آخر حديث العهد، وعلى الرغم من موهبته، فإنّه يبدو بما يكتنفه من الضعف رجلاً عادياً تماماً، مقارنةً بشلايرماخر. فهذا الأخير، كما يضيف فريدريش، «لا يكبرني إلا بثلاث سنين، ولكنّه يفوقني بما لا يقاس فيما يتعلّق بالنّضج الأخلاقيّ. وإنّي آمل أن أتعلّم منه المزيد. فإنّ كيانه مغمورٌ بمكارم الأخلاق كلّه»[1]. في أحد الأيّام، سيكتب فريدريش إلى رفيقه: «إنّما أنت في نظري، من جهة الإنسانيّة، بمكانة غوته وفيشته بالنّسبة إلى الشّعر والفلسفة»[2].

وقد اضطلع إزاء صديقه بدور الموازن الأخلاقي والداعية إلى الانضباط؛ ففي حماسة البدايات تناضج مشروع الفلسفة مقاماً مشتركاً (Symphilosophie)، وفكرة مجلةٍ. إنّ الرومنطيقية سوف تنفجر في مدار العبقرية. أمّا المعلّم فريدريش، فإنّه سوف يُدرج في (**شذرات الأثنيوم**)، وهي جمعية ذات اسم [308] جماعي، نصوصاً لصديقه. هذا الذي اكتشف باندهاش العالم الجديد للثقافة، الذي سيرسم آفاقه كتاب (**الحديث في الشعر**) (1800)، وهي الموكولة إلى تحقيق عقل وحسّ متحرّرين من تضايق التنوير؛ عهدٌ جديدٌ يبدأ في بُشرى صداقة مشتركة. وقد شارك تيك ونوفاليس في المغامرة. في هذه اللحظة الاستثنائية، صاغ الوعي الديني للرومنطيقية أوّل بيان له بقلم راعٍ في الثلاثين من عمره: **الأحاديث في الدين إلى المثقفين من**

---

(1) رسالة من فريدريش شليغل، كانون الأول/ديسمبر 1797 ضمن ديلتاي، المرجع نفسه، ص274.

(2) ف. شليغل إلى شلايرماخر، صيف 1798، المرجع نفسه.

بين منكريه (1799)، محاولة في دفاع جديد [عن العقيدة]، لم تشأ أن تكون في خدمة انتماء عقائدي، وإنّما تقترح فقط الذبّ عن صدق الشعور الديني، بعد تطهيره من الشكليات الكنسية والشعائر الظاهرية. إنّ الوعي البشري ليس له أن يجد مقاماً له في هذا العالم إلا متى سلّمنا بتبعيّته إلى سرمديّة الإلهي، التي تضمن وحدها اعتدال الكائن البشري في علاقته بالعالم وبغيره من الناس. فالبحث عن الذات، والسعي إلى الكمال، يقتضيان من كلّ فرد أن يؤسّس، لاستعماله الشخصي، ديناً يناسب ما له من مقتضى خاص به، ويعرّف مبدأ الهوية الأنطولوجية الذي من شأنه، قبل كل اختيار عقائدي. يضمحلّ الشعور الديني، حينما يحصر نفسه في دين قائم متكوّن، كائناً ما كان؛ وكذا خطر الاغتراب فإنه حاقٌّ بالمرء لا محالة.

إن الشعور الديني، معنى تَقيُّد المتناهي بالنظر إلى اللامتناهي، هو روح كلّ دين. ولقد دافع شلايرماخر عن حرية الإيمان، التي تدين بالطاعة إلى الله لا إلى الأشكال والقوالب، التي من وضع الناس. و«الشعور» لا يعني «نزعة شعورية»؛ إذ يكفي للاقتناع بذلك أن نقارن المقالات الكلامية الجريئة لشلايرماخر بتلك التي للمهاجر التائب شاتوبريان، الذي نشر بعد فترة وجيزة من نشر **(الأحاديث)**، سنة 1802، عمله **(عبقرية المسيحية)**. يدعو الفرنسي إلى دين التقليد، والاتباع والمراعاة؛ وقد تفوق في التوصيفات الملطفة، التي قدمها للشعائر والأعياد؛ التي تشكل أسلوب حياة المؤمن الكاثوليكي من الولادة إلى الموت. يقول شاتوبريان، متحدثاً عن أوبته إلى دين أجداده: «بكيتُ وآمنتُ». قول موجز يعطي فكرة منقوصة عن التجربة المسيحية؛ فقد أسال شاتوبريان من الدمع الكثير. أمّا المذهب التقويّ، الذي استمد منه شلايرماخر أصول يقينياته العميقة، فكان يمرّ عبر تثمين التوجّهات الحيويّة للفرد، وزعزعتها، وهو الذي يتعيّن أن يكون اعتناقه طفرة في الوجود. و«القلب»، مثلما يتصوّره التّقويّون، آلة الحياة العميقة، لا شأن له بالحساسيات السطحية، التي يثيرها النثر الموسيقي لشاتوبريان، الكاتب

الكبير، ناقل الأخبار التاريخية، والروائي، والذي لم ينفذ عميقاً إلى الوقائع الأساسية للدين.

إن نشر (**الأحاديث في الدّين**)، التي تبعها سريعاً نشر كتيب بعنوان (**أحاديث النّفس**) (1800)، جعلت شلايرماخر يدرك قيمته التي يستحق. في الوقت نفسه تنادى فريدريش شليغل، ونوفاليس، بما بينهما من صداقة حميمة، إلى إنشاء دين جديد، وتدوين كتاب مقدس. كانت مجرد أضغاث أحلام لن تفضي إلى شيءٍ ملموس؛ غير أنّ الصديقين لا يظهر أنهما قد تبيّنا أنّ [309] صاحبهما في مشروع (**الأثنيوم**) بصدد إنشاء مسيحية منبعثة من أجل العقول المستنيرة، التي لم تعد ترضيها الأشكال التقليدية للدين القائم. أمّا فريدريش فيريد إنشاء دين مع نوفاليس-هاردنبرغ، لا مع شلايرماخر، الذي هو مع ذلك رجل الكنيسة المقرّب من الجماعة، صاحبٌ قريبٌ لا تجوز في حقه الملامة عن مقامه الكهنوتي. هذا الأمر يكفي ليشي بتباعدٍ آتٍ لا محالة.

في خريف سنة 1799، نشر فريدريش شليغل، الذي توثقت علاقته بدوروتي مندلسون-فايت، كتيباً مرتجلاً، قدمه كرواية بعنوان **لوسنده** [Lucinde]، هو حديثٌ حرٌّ، واحتفاءٌ بتجاربه العاطفية، شاركت فيها وجوهٌ مثل دوروتي، وكارولين ميكايليس، التي كانت في تلك الفترة متزوجة بأوغست فلهلم؛ وحتى شلايرماخر مثل دوراً صغيراً في هذه القصة، التي رُويت بنبرة شهوانية متحررة نسبياً وجريئة في مثل ذلك العصر، مع أنّها لا تخلو من إلماعات إلى ديانة متسترة، أفلتت من أكثر القراء. وقد أدّى ذلك إلى فضيحة أدبية صغرى، حيث اتُّهمت الرواية بالتهتك. شارك شلايرماخر في الجدل الدائر حينما نشر باسم مستعار (**رسائل حميمة حول لوسنده لفريدريش شليغل**)، هي دفاع عن الكتاب، وإشهارٌ له، لا يعرض دفاعاً عن المجون، إنما يتحدّث عن الحب الكامل، جسداً وروحاً، في توافق مع الدين الأكثر أصالةً، ذلك الذي يعطي جمام الدلالة إلى الاتحاد بين الرجل والمرأة. إنّ

الحدس الرومنطيقي بالأمور الجسدية، فيما لها من قيمة الفناء القدسي، التي أعلى نوفاليس من شأنها، تجد في هذا المقام تعبيراً عنها. مرة أخرى تتأكد المطابقة في الرؤى بين شلايرماخر ونوفاليس، في هذا التحالف بين الشعراء والمفكرين.

سوف يباغت الموت نوفاليس، يوم 25 آذار/مارس 1801. في تشرين الأول/أكتوبر 1799، استقرّت حلقة شليغل في إينّا؛ حيث يقيم حينها فيشته وشيلنغ. أمّا تيك فقد التحق بهم. بقي شلايرماخر في برلين ملتزماً بوظائفه، ومعانياً من قصّة عاطفيّة مؤلمة مع زوجة غير مستقرة لأحد الرفقاء. وحين انتهت هذه المغامرة، التي لم يغنم منها شيئاً، اضطلع في سنة 1802 بوظيفة راعٍ في بوميرانيا. حينها انفضّت عُصبة الشعراء؛ ففي 1804 دُعِي شلايرماخر لتدريس اللاهوت في جامعة هالّه؛ ثم وبعد أن أغلق مركز الدراسات هذا بفعل الغزاة الفرنسيين، سنة 1806، التحق ببرلين، حيث أشرف على ديوان الوعظ، في انتظار تأسيس الجامعة الجديدة، سنة 1810. ولسوف يكون منارة من منارات هذه المؤسسة، إلى حين وفاته سنة 1834. طيلة هذا الجزء الكبير من حياته، سوف ينكبّ على تبيان تعاليم المذهب المسيحي الذي يدرسه لطلبته. ولكنّه لم ينسَ شيئاً من الحدوس الحيوية لشبابه، تلك التي كانت أدوات لفهم جديد للأخلاق واللاهوت. فقد صار حينئذٍ دون أن يتنكّر لشخصيته العميقة، أباً للكنيسة، صاحب تجديد (aggiornamento) ثقافي سيكون له إشعاع عظيم في المدار، الذي بلغه تأثير الإصلاح، فكذلك سيكون له أن يقدّم، طيلة هذه السنوات، كلها درساً منتظماً في التأويلية.

نأى فريدريش شليغل بنفسه ليحيا حياة ضالة؛ إذ تَرافَقَ الضّلال الجغرافي مع الضّلال الروحي [310]. وفي صيف 1802، قصد باريس، حيث انكبّ، بشكل خاص، على الدراسات الشرقية؛ ثم نشر كتابه (**في لغة الهنود وحكمتهم**) سنة 1808، في الوقت الذي اعتنق فيه، مع زوجته، المذهب الكاثوليكي، الذي استلطفه منذ زمن قريب. كان الاتصال مفقوداً والتواصل

غير ممكن بين من هو، في برلين، قائم بالدفاع عن دين أجداده، والدعوة إليه، وفريدريش المرتدّ، وارث سلالة من الرعاة الذين أنكرهم، مثلما سيؤنّبه على ذلك بحدّة شقيقه الأكبر، أوغست فلهلم، بعد زمن طويل، حينما كان الناس يتحدّثون باعتناقه [للمذهب الجديد]، وهو الذي كان يصرّح بأنه لا يقدر على مثل هذه الخيانة. انقطع حبل الصداقة، ولكنّ التأثير باقٍ، سابقاً على الشقاق. أمّا رسالة (**الأثينيوم**)، فقد طبعت بأثرها الشاب شلايرماخر بنحو لا يمحى؛ فإنّ حدوس فريدريش شليغل، التي أودعها شذرات (**الحديث في الشعر**)، انغرست في الميراث الذهني للاهوتي، وكذا الشأن بخصوص ذكرى أيام العشرة الروحية، حيث كانت هذه الأفكار عينها تغذّي الجدل الدائم بين الصديقين. كانت لفريدريش موهبة التطابق بالفكر مع كبار مفكري الماضي، وكشف مقاصدهم الخفية. أمّا روحه التشكيلية، فتفصح عن موهبة نادرة في الشهود، جربها في المحاولات الأولى، والأعمال الفيلولوجية والنقدية حول مؤلفي العصر القديم. كانت له القدرة أن يخرق حجب الكلمات لإعادة تكوين الانتظام الحميم للفكر، بحسب الطريقة التي أوحت بها عبارة إعادة البناء (Nachkonstruieren)؛ فالإبانة عن الشكل الداخلي تمكّن من إعادة بناء النص بحسب حقيقته الجوهرية.

أمّا التّرجمات، فقد دلّت على المظاهر الكبرى للتأويلية، حيث الترجمة الصالحة لا يتعيّن عليها أن تكتفي بنقل الألفاظ من لغة إلى أخرى، وإنما قصدها هو تحقيق نقلة في روح الأثر بكليّته. فالهدف هو إعادة تجسيد للمشروع الإبداعي؛ ذلك أنّ الترجمة الرومنطيقية تتعهّد ببعث للروح، ينبغي أن يثري المناخ الثقافي المستفيد من النقل. أمّا شرف الترجمان فهو أن يقتصد إلى الحد الأدنى في تدهور الطاقة الجمالية في مجرى العملية. إنّ الرومنطيقيين هم أول من أدرك وحدة الميراث الأوربي، على الرغم من التقسيمات اللسانية، التي طرأت في مجرى تطور الثقافة الغربية، منذ الجذع المشترك للعصر القديم. فترسيم مجال مشترك بين الأوربيين يفرض واجب

اعتماد الترجمة سبيلاً للتواصل بين إقليم وآخر. والرومنطيقيون الشبان هم من ذوي الموهبة في إتقان اللغات؛ وهم لا يجوّزون لأنفسهم أن يشترطوا على قرائهم ثقافة لغوية مضاهية لثقافتهم. ولذلك من الواجب تيسير المهمة عليهم، دون الاستنقاص من أمّات الأعمال، التي ينوون وضعها موضع التشريف.

سنة 1799، ظهر المجلد الأول لترجمة شكسبير بقلم أوغست فلهلم شليغل، وهو صرحٌ من صروح الأمانة، وواحدٌ من المكاسب الدائمة للرومنطيقية الألمانية. وفي السنة نفسها، نُشر المجلد الأول من ترجمة تيك لكتاب **(دون كيخوته)**، حيث عُدَّ سرفانتس أحد روّاد الشعر الرومنطيقي الجديد. في ذلك الوقت، وحينما كان شلايرماخر يتمّ تحرير كتاب **(الأحاديث في الدّين)**، عرض عليه فريدريش شليغل أن يشاركه العمل على [311] ترجمة آثار أفلاطون، وكان عرضاً مناسباً لأحد الأبعاد المتميّزة للمطلب الرّوحي الجديد.

يمثّل التقليد الأفلاطوني أحد المحاور الكبرى للفكر الغربي. ولقد بلغ عصر النهضة مع الإنسانيين وعي نفسه في نطاق الأكاديمية الفلورنسية الصغرى، التي كانت تحت لواء صاحب المحاورات، مناهضة لمماحكات أرسطو، الشيخ الأقدس للمدرسية الوسيطة. أمّا الترجمة اللاتينية لأفلاطون، التي أنجزها مارسيل فيسان، فهي واحدة من الأعمال الكبرى للنزعة الإنسانية الأوربية. ومن إيطاليا هاجر التجديد الأفلاطوني نحو إنجلترا، حيث وجد معاقل نشطة في جامعات أكسفورد وكامبريدج. في تلك الأزمنة المضطربة، حملت روح الأفلاطونية، في تلك الأوقات العصيبة، معنى التعالي الحماسي والتوافق السمح؛ فالتأمل الإشراقي لحقيقة خارقة للعقل تخصب رؤية للعالم تنحلّ فيها التناقضات ضمن وحدة الروح. أمّا الأفلاطونية البريطانية، حينما كانت تجريبية الحسّ المشترك غالبة في فكر لوك، فقد وجدت أحد آخر أبطالها في شخص شافتسبوري، في بداية القرن الثامن عشر. لقد اكتشف الأرستقراطي الشاب، وراء غلاف الظواهر، الحدس

الماورائي بالأفكار؛ وقد احتفى بالتناغم الذي يكتنف الطبيعة الخلاقة؛ أمّا النفعية السطحية، فقد عارضها بإلهام من نزعة حيويّة جمالية، أو من نزعة جمالية حيوية، منه يتولّد اتحاد بالحياة الكونية.

يعدّ شافتسبوري واحداً من أعلام القرن الثامن عشر؛ ولقد تجلى تأثيره من جديد، وحجبه انتصار العقلانية التحليلية إلى حد مّا بقوّة لدى طائفة من أصحاب العقول الفائقة من ممثليها: ديدرو، وهردر، وغوته، وروسو، الذي هو أيضاً من أتباع الانصهار الوجداني في الوجود الأكبر للطبيعة. وقد تولت مجموعة **الأثينيوم** الاضطلاع بهذا المحور الأفلاطوني والأفلاطوني المحدث، الذي بقيت أمارته في الجماليات ذات النفس الديني، التي أخذت بها الرومنطيقية، والتي انصهرت فيها قيم الحق والجمال والخير. إنّ هذا الروح قد ألهم كتاب (**الحديث في الشعر**)، وكذلك (**الأحاديث في الدين**). فمشروع شليغل وشلايرماخر موافق للعودة إلى المنابع، وشوق لتعميق يقينيات حيوية والتشريع لها. ومثال أوغست فلهلم وتيك يشهد بأن الترجمة ليست من حاجيات الوراقين، وإنما هي أثر فني وفكري، يليق بكُتّاب من مقام رفيع. أمّا ما يخص أفلاطون، فقد اتفق الصديقان على تبيان الوحدة الجامعة بين البحث الفلسفي، والإنجاز الفني في كتابات الفيلسوف-الشاعر، والشاعر-الفيلسوف، تحقيقاً للاتصال بين الرسالتين، وفقاً للعقيدة الرومنطيقية.

وفي الوقت الذي عرفت فيه الدراسات الهومريّة، بفضل تدخّل فريدريش أوغست فولف، طفرة حاسمة، فإنّه من المناسب أن تدخل الدراسات الأفلاطونية عصراً جديداً ولقد بقيت، من الناحية الفيلولوجية والنقدية، تقريباً على الحال الذي تركها عليه الإسكندريون، في فوضى كرونولوجية عارمة، حيث كانت تتجاور بغير تمييز بين نصوص أصلية، ونصوص مشتبه في أمرها، أو منحولة، يتعيّن التحقق من صحّتها. أمّا مهمّة الترجمة، فقد كانت تفيض على المجال اللغوي، وتنتسب إلى ميدان الهرمينوطيقا بالمعنى العام، بخصوص الشكل والمحتوى والبنية الإجمالية [312] للأثر. وإنّها لإشكالية

عظمى تلك التي لم تكن لتخطر في بال فريدريش شليغل في غمرة الابتداء. والحقّ أنّ مشاركته في المشروع لن تجاوز طور التذبذبات الأولى؛ فإنّ فريدريش، الذي أخذت منه المشاق المادية والمعنوية للحياة كلّ مأخذ، وهو الذي كان يحيا في ضلال شبه بوهيمي، سيتخلّى عن الأمر، ويترك المشروع لصديقه، الذي انفصل عنه في ذلك الحين. أمّا شلايرماخر، فسينكبّ بجدّ على الأمر ابتداءً من سنة 1802، في المنفى البوميراني لشتولبه، مستعيناً بالفيلولوجيا لتخطّي محنة حياته العاطفية البائسة. ولسوف تكون ترجمة أفلاطون واحدة من الأعمال الكبرى في مسيرة المفكر الديني، حيث سيمتدّ نشرها من سنة 1804 إلى سنة 1828.

لقد كان أفلاطون لدى شلايرماخر رفيق درب، مؤالفة يومية مع فكر وأسلوب، ومع رؤية عبقرية للعالم. ولكنّ مراس الترجمة كان، عند شلايرماخر خاصّة، تجربة عيانية للتأويلية بالفعل، بما لها وما عليها. سيكون على شلايرماخر، طيلة مسيرته كلها، أن يواجه رأساً مهمّة تأويل الكتب المقدسة، وتأويل النصوص الأفلاطونية، الأمر الذي جعله يدرك، بفعل دربة شاقة، أنّ المهمة، من الجهة الصناعية، نفسها في الحالتين؛ ففي نظره يبقى درس التأويلية تعبيراً عن كفاءة لصاحب صناعة مقتدر، لا كما يحدث أحياناً، تأملاً لمن ليس أهلاً لذلك في عمل الآخرين.

أما ما يخص أفلاطون نفسه، فإنّ شلايرماخر قد تعلّم من مدرسة مؤلفه «الميثاق القويّ بين النحو الأفلاطوني في التفلسف والشكل الفني للأثر»[1]. فالكتابة ليست لبوساً خارجيّاً، تعبيراً ثانياً لفكر هو سابقٌ عليها؛ إنّما هي تجسيد لانبجاس وعي في طور العمل يجد نفسه بالسعي إليها، وهو يتحرّر لدى العبارة، التي يتعرف بها إلى نفسه، من قبل أن يعرفها، يتّحد الشكل

(1) W. Dilthey, Preisschrift über die Hermeneutik Schleiermachers, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1893, dans Ges. Schriften, Bd. XIV, 2, Gttingen, 1966, p. 681.

والمحتوى في «تواصل حيّ»، حيث يكون التواصل الأول هو الذي يتحقّق دون شك بين المفكر وبين فكره الملفوظ، من قبل أن يحدث التواصل في دائرة القراء. «إنّ جهد المؤول كلّه إنما يتحقق باتجاه الوحدة الأصلانية بين سلسلة الأفكار وبين الشكل الذي تتخذه، هي وحدة انطلاقاً منها يصدر المجموع كما لو نبت من بذرة»[1]. من هاهنا ستكون المقاربة الشهودية هي التي تُجيز اتّباع مسار تعلّقي للشكل والمحتوى، كصفاتٍ للجوهر ذاته.

أمّا الإجراء الرئيس، فيرجع إلى الفهم انطلاقاً من الكلّ (Verstehen aus dem Ganzen)، الذي نادى به فريدريش شليغل؛ فالمؤول مخيّر بين سبيلين اثنين، إمّا أن يرجع بطريق الاستقراء من مختلف مظاهر الفكر إلى غاية المجموع الذي يسندها، وإما أن يتّبع عكس ذلك الطريق التكويني، الذي تكون الأجزاء بحسبه متولدة عن الكلّ. إنّ شلايرماخر يتصوّر الفكر الإجمالي لأفلاطون بوصفه كليةً كلّ محاورة تتولّى [313] الرجوع إليها. «إنّ النظر في الشكل الفني والفلسفي للمحاورات واحدة واحدة يلزم عنه ترتيبها ترتيباً متبادلاً»، هو الذي يعبّر عن التطور الروحي للمؤلف، بحسب مدار تستجيب دوافعه لمقاصد واعية وغير واعية سواءٌ بسواءٍ. إنّ التأويل يفرض على الترجمان أن يتدارك الطريق الذي سلكه المؤلف، وأن يتطابق مع حركة المعقولية الخلاقة نفسها، انطلاقاً من حدس الكلية، الذي يضفي الشرعية على العبارات الجزئية بدعوتها إلى الوجود. الأمر الذي يسمح بفحص النصوص المنحولة، والقطع المنقولة، التي مكّن سوء الطوية أو التقليد من تسريبها إلى النصوص الأصلية. بهذا النحو -كما يعلق ديلتاي- «يتعين على المهمة التأويلية أن تستعين بالنشاط النقدي، إن كانت غايتها تطهير النص، أو استبعاد النصوص المزيفة. فحيثما تواجه التأويلية العوائق، يتدخل النقد»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص682.

(2) Dilthey, Leben Schleiermachers, 2e éd., Berlin, Leipzig, 1922, t. I, p. 647.

لم تسهم ترجمة شلايرماخر لأفلاطون، في ظاهره وباطنه، في تشريف واحد من ملهمي المثالية الألمانية فحسب، فقد مثلت سابقة فرضت سلطانها على كلّ أولئك، الذين حاولوا ردّ الاعتبار إلى فكر عظيم، من الفيلولوجيين والفلاسفة والمؤرخين والمترجمين، وجدوا أنفسهم في خضمّ نقد شهودي وخلاق سعياً لما كان فريدريش شليغل وشلايرماخر، في عهد شبابهما، قد سمّياه المركز، الحدس الرئيس، الناظم للفكر والأفعال، نواة يدور حولها الفضاء الحيوي لكائن ما، في ما له من تصاريف في السّرّاء والضّرّاء.

إنّ التجربة الأفلاطونية لشلايرماخر تدلّ على الصلة الوثيقة بين الهرمينوطيقا الجديدة والأنتربولوجيا، وهو من التجليات الكبرى للطفرة الرّومنطيقية. ذلك أنّ التقليد المتقادم للهرمينوطيقا، منذ إنسانيي عصر النهضة، لم يكن ليختصّ بغير قراءة النصوص وتأويلها، بفضل مقاربة فيلولوجية وتاريخية تتوسّل إجراءات صناعية تخضع للتجويد أكثر فأكثر. فقد كان العالِم مبرّزاً بالتحصيل والعقل؛ بل بإمكانه أن يكشف بعمله عن ضرب من العبقرية، على طريقة ريتشارد سيمون؛ ولكنّه لما كان مُلزَماً بواجب التحفّظ، كان مضطرّاً لاستبعاد شخصه. فإنّ الحياد هو من بين الفضائل المطلوبة للناقد الجيد؛ فإذا انساق إلى ميوله الشخصية، وأهوائه الذاتية، الأمر الذي يبقى وارد الحدوث بأيّ حال، فإنه سيعرّض نفسه للمؤاخذة من قِبَل مخالفته لآداب مهنته. إنّ الهرمينوطيقا الرومنطيقية تدخل بالمؤوّل إلى الحقل الإبستمولوجي، بحثاً عن التطابق مع التكوين الخلاق للفكر الذي يدرسه. أمّا ذاتيّته، ورؤيته للعالم، فيتدخّلان بوصفهما من وسائل المعرفة ضمن المقاربة التأويليّة. ومع ذلك، الأمر لا يتعلّق، في هذا المقام، بمجرّد استسلام صرف للقوى المشبوهة للذّاتيّة.

والأمر المستجدّ أنّ المناظرة بين المؤوّل وبين قارئه يتمّ تصوّرها على جهة اللقاء بين كيانين فرديين في [314] وضعية الحوار. فإنّه بدلاً من أن ينشغل التأويل بالوثيقة وحدها وبالمؤوِّل بمعنى مضيّق، كوجهين محدّدين

بوضوح بنقاط الاتّصال فقط، يقع التّسليم بأنّ النصّ ينبغي أن يؤخذ بوصفه تعبيراً عن شخصيّة خلّاقة اضطلعت به بطمّ طميمها، وأنّ التّرجمان، من جانبه، يواجه تجربة حياة (Erlebnis)، حينما يجاهد للإيفاء بإثباتٍ يتعيّن عليه تبيان دلالته التّامّة؛ ذلك أنّ الترجمة بالمعنى الرومنطيقي للعبارة، بالمعنى الذي وضعه ف.أ. شليغل وتيك وشلايرماخر، تستنفر القوى الباطنية كافة، والمصادر الثقافية للمؤلف كافة، في إعادة خلق للمعنى، من أجل عبقرية سبقت فجاءت إلى الدنيا بشهادة كبرى في حق الجمال والحقيقة. فالنص الأصلي، بدل أن تفقد فيه -كما يحدث في العادة- شيئاً من صدقه الداخلي، يتعيّن عليها أن تغنم فيه القيمة المضافة لفهم جديد. ويشبه أحياناً أن تكون قراءة قصيدة من قبل ممثّل كبير مُغْنيةً لها بحياة لا تخطر لنا في بال، وكذا الأمر بخصوص الترجمة أو التأويل من جانب ساحر من سحرة المعنى، يستخرج من الحرف ثراءً للروح بديعاً. ثمة آلات للترجمة قادرة على نقل نص من مجال لساني إلى غيره كيفما شئت. فالحاسوب يخزّن في ذاكرته ألفاظاً وعبارات وبنيات نحوية، ولكن لا أمل في أن نفلح في إدخال عبقرية أفلاطون إلى هذه العناصر الإلكترونية، أو سخرية سقراط، أو نور أثينا، أو الأفضال الجليلة للهلينية. بالإمكان أن نترجم من الأمريكية إلى الروسية، وإلى اليابانية، والعكس بالعكس، مقالاً حول مكونات الكربون، أو حول سوق النفط. أمّا مدار القدرة، الذي من شأن التّرجمة الرّومنطيقيّة، فقد كان من مقاصده أن يقدّر قبل كلّ شيء الحضور البشري لدى تبليغ المعنى.

أمّا مع شلايرماخر، فإن التأويلية تستوجب المرجع الأنتربولوجي، حيث ألحقت الأنتربولوجيا التأويلية بجملة علوم الإنسان. ومن بعض الشذرات، التي ترجع إلى التأملات الأولى لشلايرماخر في التأويلية (1805-1809)، ما يشير إلى هذا الاتجاه. «كلّ طفل لا يبلغ اكتشاف معنى الألفاظ إلا بالتأويلية»[1]؛

(1) Aphorismes, 1805-1809, dans Schleiermacher, Hermeneutik, hgg. Von Heinz Kimmerle, Heidelberg, 1959, p. 44.

فالبحث عن الدلالات هو مسارٌ حيٌّ؛ إنّه جزء من دُربة البشرية. «يجب من قبلُ أن نعرف المرء حتى نفهم خطابه؛ ومع ذلك إنّه من خلال خطابه يتعيّن علينا ابتداءً أن نتعرف إليه»[1]. إنّ الدّور التّأويلي يصدُق على الفرد، وعلى الجماعة؛ والتأويل المتجزئ غير كافٍ دوماً؛ أمّا حقل الفهم فيحيط بالحضور الإجمالي للإنسان لدى الإنسان؛ «كلّ فهم لأمر جزئي مشروطٌ بفهم المجموع»[2]. فالظاهرة الجملية للتواصل تستعصي على الارتسام بحسب المعايير المصداقية لمنطق التحليل والتركيب، باسم معقولية يحكمها عقلٌ يتلاعب كيفما يحلو له بالوحدات اللسانية، كأنّها بيادق [315] في لعبة جماعية. والحقّ أنّ مجال المعنى، الذي تحاول التأويلية ضبط المقاربات المناسبة له، إنّما هو متيسّر ابتداءً لتحقيقات الشهود والاستشعار؛ تنجلي التشكيلات شيئاً فشيئاً، في غمامة يكون فيها لمسارات الشعور سبق على نظيرتها التي للعقل. فالرابطة العيانية لحياة بحياة إنما تقوم في منطقة اشتباه بين النور والظلمة، حيث نتفاهم بالأقلّ من الألفاظ، وأحياناً بغير لفظٍ؛ وحينما ينجلي الأمر كله، في النور البارد لتعبيرة جامعة، يحلّ الموت محلّ الحياة؛ ويترك الحوار البشري وما فيه من العنفوان مكانه إلى النظرية الرياضية.

بهذا التقدير تكبر الهوة الفاصلة بين هرمينوطيقا شلايرماخر وبين المصنفات المنشورة من قبل أساتذة مرموقين في علم الكتاب المقدس، أو في الآداب القديمة. فتأويل النصوص المقدس منها والدنيوي، والموجّه خاصة إلى طلاب اللاهوت، إنما يندرج في الأفق الجملي للبشرية؛ أما فهم النصوص فلا يُختزل في تمرين في اللسانيات المطبقة، اعتماداً على تحصيل متخصص، هو ينشغل بالكلام بوصفه عمل الحياة الروحية الآتية إلى العالم من المعقولية الحية؛ وهو يمثّل حدثاً وحُدوثاً لجُمام المعنى، وقد تخلّص من أسر الكتابة، ورُدّ إلى الحياة بتدخّل من المؤوّل، الذي يسمح لآخرين بأن

---

(1) المرجع نفسه، ص44.

(2) المرجع نفسه، ص46.

يحيوا من جانبهم مغامرة اللقاء الوجودي بأصالة النصّ الذي كان هو بعينه مستفيداً منه.

إنّ التأويلية، وهي قراءةٌ لرموز الروحانية، تعطي الوعي الفردي بسطةً بفعل التطابق مع وعي آخر في رحم الجمع الثقافي للبشرية. ولكنّ التوسط التأويلي ليس إلا طوراً داخل منظومة من المناوبات، التي تتتالى بلا نهاية. ذاك أنّ الترجمة، متى تحققت، لم يكن التأويل نفسه غير وثيقة مبسوطة أمام القراء المقبلين، الذين سيتعين عليهم، من جانبهم، أن يؤولوا التأويل ليعيدوا إليه الحياة. إن التقليد الثقافي ينمو كأنه خلقٌ مستمرٌّ لنشأة المعنى نشأة آخرة، من جيل إلى جيل، عبر سلسلةٍ من تجسُّدات متجددة للدّلالة. فالوثيقة المدروسة تبقى هي مناط التطبيق للعمل التأويلي، غير أنّ المعنى لا يوجد في الوثيقة نفسها، مثل نواةٍ لثمرة، وإنّما يتحقّق في المسافة التي بين حرف النص وبين تنشيطه في وعي القارئ. إنّ التأويل تجسيدٌ جديدٌ يضطرنا، كلّ مرة، إلى ترتيب للدلالات في تردّد بين فكرين، أو بين عصرين، وثقافتين.

قبل أن تصير التأويلية واحداً من محاور تفكير شلايرماخر، في نهاية سنة 1799، كتب جملة من التأملات في الحياة الروحية، صدرت باسم مستعار في بداية سنة 1800، بعنوان (**أحاديث النفس**)، (**هدية عيد رأس السنة**). يذكّرنا هذا المصنف الصغير بحجمه بكتاب (**الخواطر**) (Soliloques) للقديس أوغسطين، ولكنّ أوغسطين على عادته يتأمل أمام الله، في حين أن روحانية شلايرماخر تتبدى كتحقيق في فضاء الباطن، بحث عن المركز، مبسوط كمسعى روحي لأولئك الذين يمكن لهم أن يجدوا فيه شيئاً من إنّيتهم الخاصة، هو مشروع لأنتربولوجيا صيغت في عبارات شديدة البساطة، فالإهداء الافتتاحي يذكر أنّ [316] «الإنسان لا يقدر أن يهب الإنسان هبةً أثمن من تلك الأحاديث، التي حدّث بها نفسه في باطن نفسه (Gemüt)...»[1]. أمّا النبر

(1) ف. شلايرماخر، أحاديث النفس:

F. Schleiermacher, Monologen. Eine Neujahrsgabe, 1800, Darbietung, p. 1.

فنبر بوح لا يخلو من حسّ مرهف (Gemütlichkeit). في وقت لاحق سيكتب شلايرماخر إلى زوجته المقبلة أنه كان «قد تأمثل» في كتاب **الأحاديث**. «من المؤكّد أنني أحسن حالاً هكذا، فإن هذه هي مواجدي الأكثر حميمية، كياني الأصيل، سوى أنّ الماهية لا تتجلّى في صفائها حينما تتجلى؛ وإنما هي دوماً على قلق في هذه الحياة البائسة التي نحيا، وهذا الأمر القَلِقُ لا يظهر في كتاب **الأحاديث**»[1].

يدعو كتاب (**أحاديث النفس**) إلى حكمةٍ تميل إلى تفضيل الفضاء الباطني. «اعتبر الإنسانية في ذاتها، ومتى عثرتَ عليها، لا تصرف عنها بصرك أبداً، تلك هي الوسيلة الآمنة، حتى لا تفقد الاتصال بترابها المقدس. (...) إن سيرةً إنسانيّة بحق إنما تبعث فيَّ وعياً واضحاً بالإنسانية»[2]. فالحكمة المطلوبة تتمثّل في الاعتراف ببنية مشتركة للواقع البشري، كلّ فرد هو دليلٌ عليها. «فكذلك صار من البيّن عندي أنّ كلّ امرئ يجب عليه أن يستظهر (darstellen) الإنسانيّة بنحو مخصوص، بتقدير معيّن لعناصرها، حيث تكشف عن نفسها في مظاهرها كلّها، وكذلك أن يصير كلّ التنوّع لما يمكن أن يخرج من رحمها فعليّاً في امتلاء المكان والزمان»[3].

بين الفردانية والكلية ثمّة صلة مباشرة، وكذا بين معرفة الذات ومعرفة الكائنات كافة، التي يؤلف بينها جمع البشرية. يعارض شلايرماخر أخلاقيّات الأمر، التي تفرض معايير مملاة من خارج، بأمر ضابطٍ للاستكمال الشخصي. «أن أصير دوماً ما أنا عليه أكثر فأكثر، تلك هي إرادتي الوحيدة»[4]؛ ولكن

(1) إلى هنرييت فيليش (Henriette Willich)، 18 أيلول/ سبتمبر 1808، ضمن: Schleiermacher, Briefwechsel mit seiner Braut, hgg. H. Meisner, Gotha, 1919, p. 144.

(2) أحاديث النفس، النشرة المذكورة، ص34.

(3) المرجع نفسه، ص40.

(4) المرجع نفسه، ص104، انظر: ص153: «لا تصر أبداً إلا أنت نفسك؛ لأن كل ما تقدر على إرادته هو شيء منك».

هذا الأمر الضابط، الذي يوحي ببعض الصيغ النيتشوية، ليس له معنى الانسحاب بالنظر إلى المكان والزمان؛ ذلك أنّ رموز الواقع الشخصي مستمدّة من العالم المحيط بنا. «وحتى العالم الخارجي، في قوانينه الأكثر بقاءً وظواهره الأكثر تقلّباً، يرمي بنا كمرآة سحرية في آلاف الظلال الأمثولية الرقيقة أو الجليلة، ما في كياننا من الأرفع والأعمق»[1]. بين الأنا والعالم تستمرّ عشرة متصلة، ترجيع للدلالات، شأنه أن يغذّي الوعي، الذي يمكن لكلّ واحد أن يكون له بنفسه؛ إنّ التعارض الشائع بين الذات والموضوع يجب أن يترك مكانه للتكافل. «إنّ ما تسمونه عالماً في تقديري هو الإنسان، وما تسمونه الإنسان عندي هو العالم. ففي رأيكم يرِدُ العالم في المقام الأول دوماً؛ أمّا الروح فليس غير مُضيف [317] ضئيل وسط العالم، غير واثق من مكانته، ومن قواه. وعندي أنّ الروح هو الذي يردُ في المقام الأول، وهو الوحيد الذي يوجد؛ لأن ما اعترف به عالماً هو أجمل عمل من أعماله، المرآة التي صنعها هو لنفسه»[2].

أما ثالث **(الأحاديث)**، فقد جعل له عنوان **(رؤية العالم)** (Weltansicht)؛ حيث صار للربط القائم بين اللفظين للمرة الأولى قيمة التوليد؛ فالنظرة المصوّبة جهة العالم هي في الوقت نفسه نظرة مصوبة إلى الذات. إنّ البحث عن معنى وثيقة مّا إنما يشدّ انتباه الباحث إلى قطعة من العالم الثقافي، التي هي أيضاً قطعة من عالمه الشخصي؛ ذلك أنّ المجال الهائل، والمهمة الدائمة لمعرفة النفس، يحددان مشروع تأويلية أولى، أعمالُ التحصيل تابعةٌ لها بالضرورة. فالمؤول؛ إذ يتأول نصوصاً، ووثائق، كائنة ما كانت، يتأوّل نفسه، مادام هو المرجع الأخير لجميع الدّلالات، التي يمكن له إيضاحها. فالانتماء المتبادل والمشترك بين الأنا، والعالم الطبيعي، والعالم الثقافي، يرسم الفضاء الإجمالي لإبستمولوجيا العلوم كافةً في برنامجها هي علوم إنسانية مقيّدة بسبيل

(1) المرجع نفسه، ص 3.

(2) المرجع نفسه، ص 15.

الانتشار أو التوسّع، بهذه المعرفة الأساسية التي للإنسان بنفسه. ولقد استشعر هردر هذا الأفق، ولكنّ شلايرماخر هو الذي يعود إليه، من الجهة العملية والصناعية، أمر تأسيس مجال الفهم، الذي سيعطي دفعة إلى العلوم الإنسانية ضمن الطفرة الرومنطيقية للثقافة. فإن ما لم يكن غير مجال هو من شأن العلماء، ورياضة تحصيلية، سيُصار إلى اعتباره لحظةً ضمن إيقاعات الروحانية الشخصية، هي لحظات يكون فيها الوعي بالذات متركزاً على نفسه، لحظات تعبير يتمدّد فيها على شاكلة إنشاء للعالم الذهني. أمّا الوثائق التي يُراد تأويلها فتنخرط في العالم الثقافي بوصفها من وجوهه الممكنة، حيث يجد المؤول صورته هو انعكاساً أو رجعاً. إنّ هذا التناول الإجمالي للإشكالية لا يمكن أن يعرضه إلا عقلٌ له فتحٌ فلسفي عظيم. فالفيلولوجيون يقتصرون على نقد النصوص المحدودة بالأبعاد اللسانية والفنية. وشرحهم ينتشر في الأركان القصوى لآفاق العلوم الفيلولوجية والتاريخية. أمّا تأويلية شلايرماخر الجاذبة، فترجع إلى صاحبها من بعد ما فتشت في النصوص المطلوبة؛ والنتائج ليس لها إلا أن تُدوّن في الحضور الكلي لعالمها.

إنّ التأويلية، وهي الميدان العلمي، ملزمة باحترام جماع الوقائع الموجودة. ولكن المعرفة المحكمة إنما هي مركوزة في جملة رؤية للعالم يحركها الإيمان الفلسفي واللاهوتي. الإيمان بالإنسان والإيمان بالله معطيان أوليان للحياة الروحية، في عروة لا فكاك لها، يسندان كلّ مسارات الفهم. ذلك أنّ انبعاث المعنى يقع حيث الحوار بين الحرف والروح اللّذين يتشكّل منهما الوحي. وفي كتاب (**الأحاديث في الدين**)، استنكر شلايرماخر أولئك «الذين يستمدّون دينهم كلّه من غيره، أو يجعلونه [318] معلقاً بكتاب ميّت، يُقسمون عليه، ومنه يستدلّون. فكلّ كتاب مقدّس ليس غير ضريح للدين، صرح يشهد بأنّ روحاً عظيماً كان هنا وأنّه فارقنا؛ ذلك أنّه إن كان لا يزال حيّاً، فكيف سيكون لنا أن ننسب مثل هذه القيمة الكبرى إلى شيءٍ مواتٍ، لا يمكن أن يكون عنه غير نسخة باهتة. صاحب الدين ليس ذلك الذي يؤمن بكتاب

مقدس، وإنما من لا يحتاج إليه فحسب؛ بل من يكون قادراً على اصطناع كتابٍ لنفسه...»[1].

لن يتراجع شيخ اللاهوت، وأستاذ التأويلية، أبداً عن هذا الإنكار لـ«الكتب الميتة»، التي هي «ضريح للدين»؛ ذلك أن القصد الأول للتأويل هو إخراج الحدس الديني من قبر الحرف، حيث يجد نفسه حبيس الغلوّ والفساد الكهنوتي؛ بل الناسوتي. وحده انبعاث المعنى يمكن له أن يسوّغ إيماناً حيّاً. إنّ التأويلية تشغل، في صلب الكنيسة، ديواناً ذا أهمية قصوى، حيث يرتبط به ديوان التبشير مباشرة؛ فإنّ الذي يحمل عهد التصريح بكلام الله يتعيّن عليه ابتداءً أن يناظره، وأن يحرّره من ربقة الحرف. أمّا من وجه آخر، فإنّ مذهب الكنيسة، العقيدة المسيحية، تستمدّ أصولها من الوثائق الكتابية. فاللاهوت يرجع، في نهاية المطاف، إلى نصّ الكتاب؛ وكذا التقريرات، التي قامت عليها الجماعة المسيحية عبر العصور لا تصلح إلا متى كانت موافقة لتعاليم النصوص المقدسة. أمّا التأويلية، فشأنها أن تراقب إقبالات الإنسان على حقيقة الله؛ فالطائفة التي ترى في التأويلية عملاً لا أهمية له، كما هو الشأن في الكنيسة الكاثوليكية، تقع في شبهة التعتيم على الحقيقة. لقد حرّر لوثر كلام الله من القيود، التي جعلته أسير الضريح الفخم للتقليد وللاتينية. فالنص المستعاد لا يتكلّم بنفسه؛ وإنّما يجب تخليصه من الغمامات الفيلولوجية والتاريخية، التي احتجبت تحتها، من العهود الغابرة، حضورية المعنى.

في خريف سنة 1804، دُعي شلايرماخر إلى جامعة هاله ليدرّس فيها ضمن كلية اللاهوت[2]. من بين الطلبة الثمانمئة في الجامعة، خمسمئة منهم

---

(1) Schleiermacher, Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés (1799), II, trad. I.J. Rougé, Aubier, 1944, p. 198.

لهذا الكتاب ترجمة فرنسية أخرى أنجزها برنار ريمون صدرت عن دار نشر Van Dieren بباريس سنة 2004 (ملاحظة المترجم).

(2) W. Dilthey, Leben Schleiermachers, (1870), 2. Auflage, Berlin, Leipzig, 1922, t. I, p. 748 sqq.

سجّلوا أنفسهم في اللاهوت، منهم من ينوي العمل بالتدريس. بعد سنتين من قدوم شلايرماخر، في خريف سنة 1806، ألغى نابليون الجامعة؛ ولقد كانت تضم 1280 طالباً، وهو دفقٌ يعود، في جزء منه، إلى إشعاع الأستاذ الجديد. لم يكن يكتفي بإملاء دروسه كلمة كلمة على عادة ذلك الزمان؛ بل يرتجل مقدّمته إلى الدراسات اللاهوتية اعتماداً على ملحوظات. انطلاقاً من صيف سنة 1805، قدّم سلسلة من الدروس حول التأويلية[1]. سوف يستمر هذا التعليم في هالّه، ثمّ في برلين، إلى نهاية مسيرته، طيلة ثلاثين عاماً، إلى جانب دروس في الأخلاق و[319] دروس في أصول العقيدة. بادر الأستاذ أوّل الأمر بقراءة وتعليق على بعض المصنفات المستخدمة، ولا سيّما مصنف أرنستي: **(أصول تأويل العهد الجديد)** [Institutio interpretis Novi Testamenti, 1761]، ولكنّ الإشكالية المطروحة، التي لم تكن، في ذلك الوقت، ذائعة، بدت لشلايرماخر شديدة الضيق، لا تسمح بالمسافة الكافية لتأويل تامّ. لقد أدرك ضرورة أن يعمل بوسائله الخاصة على بناء فنّ جديد للتحكّم في المعنى، هو مشروع كبير من أجل «إنشاء التأويلية بما يلزم لها من العمق».

ولقد شهدت بعض الرسائل بأنه قدّر خطر المهمة: «ولعلّي لست ببالغ ذلك إلا شيئاً فشيئاً؛ ذلك أني إن كان عليّ أن أحصل على نتيجة صالحة، وجب عليّ أن أعمل في مجال مبادئ النقد الأعلى كافةً وفنّ الفهم وإعادة البناء التحليلي بأكمله»[2]. فالمشروع الجملي حاضر من البدء. «إنّي أقدم دروساً في التأويلية؛ فما كان إلى اليوم لا يجاوز جمعاً لملحوظات لا ترتيب لها وغير موفية بالمطلوب في جزءٍ منها، أحاول أن أرفعه إلى رتبة علم، يشمل اللغة في مجملها بوصفها تمثلاً، والتي تجتهد، انطلاقاً من الخارج،

(1) رسالة إلى غاس؛ ضمن: ف. ديلتاي، المرجع نفسه، ص 754.

(2) رسالة إلى فيليش؛ حياة شلايرماخر في رسائل، الجزء الثاني، ص26-27؛ وردت في المرجع نفسه.

للنفاذ إلى الأعماق الحميمة. (...) وليس بحوزتي في هذا الشأن ما يمكنني الاستعانة به»[1]. لقد كان الشرح، إلى هذا الحد، يشغل مكانة ثانوية بالنظر إلى علم الأصول العقلي، وإلى الأخلاق المعيارية. فشلايرماخر يقلب ترتيب الأولويات؛ ذلك أنّ التأويلية دراسة الكلام، هي التي يجب أن تكون الأولى، من أجل أنها تستخرج المعطيات الأساسيّة للإيمان، التي هي من سنخ الوعي الديني لا الوعي العقلي. إنّ التجربة الوجودية للحياة الدينية (Erlebnis) تقع على تماس مع الوحي الكتابي، مثلما كان يدرّس الشيوخ التقويون لشلايرماخر.

أمّا ترجمة أفلاطون، التي رافقت التعليم التأويلي، فقد أسهمت في التنبيه على سبل الشرح ووسائله. وقد بقي التعلّق قائماً بين الفيلولوجيا المقدسة، والفيلولوجيا الدنيوية. من هنا صار شلايرماخر، خلافاً لفريدريش شليغل، الذي سيبقى دوماً هاوياً، يأخذ من كلّ شيء بطرف، يتحدّث كصاحب صناعة. فالبحث عن المعنى، ضمن التماسك الداخلي للروح، يقتضي الأبعاد نفسها، التي تقتضيها التجربة الروحية، مثلما يشهد بذلك حديث شديد الدلالة يرجع إلى آذار/ مارس 1806: «آملُ، قريباً، أن أكون قادراً على فهم الرسول بولس كفهمي لأفلاطون نفسه»[2]. تتحقّق المقاربة نفسها في حال المُعلّميْن الرّوحيّيْن، اللذيْن يظهر لهما شلايرماخر الولاء نفسه. فالوحي الكتابي لا تحميه محرماتٌ، وتعاليم مفروضة من لدن سلطان متعالٍ. «يجب أن نقرأ الكتاب إنسانيّاً»، كما نادى بذلك هردر؛ أي بروحه كلّها، بالنظر إلى مقتضى للحقيقة مضاهٍ لذلك الذي يجري على الوثائق التي تكشف عن المروءة الإنسانية.

لم ينشر شلايرماخر قطّ مصنفاً في التأويلية، ولم يقدّم أبداً عرضاً شاملاً لتصوّراته في هذا المجال [320] باستثناء وحيد لمحاضرتين قدّمتا في أكاديمية

---

(1) المرجع نفسه.

(2) أ. مولر، 31 آذار/ مارس 1806؛ ديلتاي، ص757.

برلين، في آب/أغسطس وتشرين الأول/أكتوبر من سنة 1829، في وقت متأخّر. يمكن تفسير هذا التحفّظ بما جرت عليه عادة الأساتذة الجرمان من الاحتفاظ بنصوص دروسهم المنتظمة لأنفسهم، خشية أن يتراجع الطلبة عن التسجيل في ندواتهم إن هم اطلعوا على محتواها من قبلُ. وقد كان الشيخ ينتظر سنّ التقاعد حتى ينشر درسه، أو يكلّف أحد تلامذته بهذا العمل، إمّا اعتماداً على المخطوط، أو على النقول، التي ينجزها بعض الطلبة استعانةً بالملحوظات [التي يدونونها]. وقد تحقّقت هذه الفرضية الأخيرة بعد وفاة شلايرماخر؛ فالأعمال الكاملة، التي نشرت سنة 1838 تحتوي على قسط من الوثائق المتعلّقة بالتأويلية. وفي وقت قريب تولى هاينز كيمرله، سنة 1959، تجميع النصوص المتوافرة في نشرة واحدة؛ ففضلاً عن الخطابات الأكاديمية لسنة 1829، أضاف مجموعاتٍ من الملحوظات المدوّنة لأجل الدروس، التي قدّمت انطلاقاً من سنوات (1805-1809)، مزوّدة بإضافات متراكمة على مرّ السنين، على أنّ دفاتر الطلبة لم تُعتمد في هذا المجموع.

يرى كيمرله «أنّ شلايرماخر، في تاريخ التأويلية، أوّل من نبّه على ظاهرة الفهم في جملتها؛ وقد سعى إلى إدراك إجراءاتها المتواترة عامة. (...) فالفهم هو سيرورة مخصوصة مستقلة بذاتها، خاضعة لقوانين خاصة بها»[1]. ففي بادئ الأمر، كانت الغلبة لوجهة النظر الفلسفية على الاعتبارات الخصوصيّة للشرح؛ فقد تركّز الانتباه على فعل الفهم، الذي يستنفر مصادر الفردانية في عمل ذي جودة وأسلوب. في نصّ يرجع إلى سنة 1830، يقول: «إنّ فهماً مكتملاً لخطاب أو لمكتوب هو أثر فني؛ وهو يتطلّب نظرية أو صناعة نطلق عليها اسم التأويلية. (...) هذه النظرية لا تتحقّق إلا متى ما كانت تعاليمها تشكّل نسقاً قائماً على مبادئ واضحة مستمدّة من طبيعة الفكر واللغة»[2].

---

(1) Schleiermacher, Hermeneutik, hgg. v. Heinz Kimmerle, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1959; Introduction, p. 15.

(2) المرجع نفسه، ص 20.

فالأمر يتعلق حقاً بمجال مخصوص، له اعتناء بالأنتربولوجيا بنحو عام، من قبل دراسة النصوص المقدسة، أو الدنيوية. فالمشكل يتعلّق بالتعبير عن الفكر في اللغة، جمعاً بين الحقيقة الذهنية لمن دوّن النص، وتلك التي لمن تولى تفكيكه.

أما عرض 1832، فينبه على السمة المتعددة المجالات للتأويلية، بوصفها مَجْمعاً لمعقوليات كثيرة. فتأويل اللغة متّصل بالنحو، «الأمر الذي يبين الصلة المشتركة القائمة بين النحو والتأويلية وبين الجدلية بما هي علم بوحدة المعرفة». غير أنّ فهم الخطاب نفسه يفترض «معرفة بالتاريخ العام، الذي ينتسب إليه». وهذه المعرفة بالتاريخ تحيل على الأخلاق. «إنّ اللغة لها بُعدٌ طبيعي؛ فإنّ تصاريف الروح البشري هي أيضاً مشروطة بالطبيعة الفيزيائية للإنسان وللعالم. بهذه المثابة، لا تتنزل التأويلية في الأخلاق فحسب، وإنّما [321] في الطبيعيات أيضاً؛ فالطبيعيات والأخلاق تحيلان على الجدلية، بوصفها علماً بوحدة المعرفة. وكلّ خطاب يقيم علاقة مضاعفة بجماع اللغة، وبالفكر الإجمالي لصاحبه. كذلك، كلّ فهم يرجع إلى لحظتين اثنتين: فهم الخطاب من حيث يصدر عن اللغة المقصودة، وفهمه من حيث هو سيرورة فعلية في فكر ذلك الذي يفكر»(1).

إنّ تفكيك نصّ من النصوص يستنفر جملة الحقل الإبستمولوجي، الذاتي والموضوعي معاً. «كل خطاب يفترض لغة معطاة؛ الأمر الذي يمكن قلبه أيضاً، لا فقط بالنظر إلى الخطاب الأول بإطلاق، وإنما كذلك بالنظر إلى السيرورة برمّتها؛ لأن العلم إنما يتكوّن بناء على التمرّس بالخطاب. سوى أنّ التواصل يفترض، في كلّ الحالات، جمعاً لغوياً، أعني درجة معيّنة من المعرفة اللسانية. (...) كلّ خطاب يقوم على فكر سابق في الوجود»؛ كلّ

(1) Schleiermacher, Hermeneutik, hgg. v. Fr. Lucke, 1838; dans Werke, Auswahl in 4 Bänden, hgg. v. Otto Braun und Joh. Bauer, Leipzig, 1911, pp. 138-139.
إضافة من 1832 زائدة على الملحوظات السابقة.

امرئ «هو موضع تتشكّل فيه لغة من اللغات بنحو أصيل؛ أمّا خطابه فلا مجال لفهمه إلا بالنظر إلى جماع اللغة. ولكن من وجه آخر، هو أيضاً عقل في طور النماء المستمر، وخطابه ليس إلا معطى من معطيات هذا العقل الذي هو متعلّق بعقول أخرى»(1).

أمّا التأويل، فيحيل في نهاية المطاف إلى فهم بالفعل، متحقّق بين أحد يتكلّم، وأحد يسمع؛ فالغاية هي أخذ «مجموع معطى من الفكر من حيث يشكّل لحظة في حياة فرد بعينه»(2). إنّ موضع التطبيق الذي للتحليل هو تجربة (Erlebnis) التواصل من حيث هي استحضار لدلالة في عقل من العقول. وقد كان الشرح التقليدي يصرف عنايته إلى فكّ متشابهات كتاب أو آية من آيات الكتب المقدسة، بحثاً عن معنى موضوعي متى ما تمّ تحقيقه صار يتمتّع بصحة كونية؛ إذ إنّ حقيقة الله لا يمكن أن يكون لها إلا معنى واحد. ومع ذلك، فهذا الاقتناع وقع تكذيبه من قِبَل أن الشروح على الكتاب لم تنقطع من جيل إلى جيل، منذ العهد الرسولي؛ ذلك أنّ المعنى ليس منحصراً في النص، حيث يمكن لمؤوّل أنبه من غيره أن يستخلصه منه بنحو نهائي، وأن يفرضه على القرون الآتية. إنّ أصالة المعنى إنّما تحدث في خضمّ علاقة حية بين من يتكلم، ومن يستمع، بين من يعطي ومن يأخذ.

بعبارة أخرى، إنّ نصّ الكتب المقدّسة، وكذلك نصّ أفلاطون أو هوميروس أو شكسبير، حينما يتمّ تدوينه حبراً على ورق، لا يعرض غير تجريد يحيل على المقام الحيّ والأصليّ لدعوة، أو محاورة، أو عمل درامي. وما يظهر على الورق، إنما هو من طبيعة الرّواسب الكيميائية، التي يتمّ الحصول عليها من عمليّة لتكون بقيّةً منها. أمّا الإنجيلي فيقدّم تقريراً [322] متفاوتاً في التّمام، وفي الأمانة لواقعةٍ ما؛ لم يكن هو نفسه ليشهدها

(1) المرجع نفسه، ص 139.

(2) المرجع نفسه، ص 155. من الصيغ الموازية ما نجده في نشرة كيمرله، التي تقدّم تحريرات متوالية وصياغات مشابهة للأفكار نفسها.

شخصيّاً؛ وما روايته إلا شهادة مبنيّة على شهاداتٍ أخرى. وحينما ينقل كثيرٌ من الإنجيليين الواقعة عينها، فإننا نجد بين رواياتهم فوارق ملموسة. فالحقيقة الأصليّة للواقعة، الحقيقة برمّتها، لا توجد في الصيغ الإنجيليّة؛ بل ينبغي إعادة بنائها انطلاقاً من الصيغ، ومن ورائها، بفضل استحضار، يجمع بين المؤلّف الإنجيلي، والشّخصيات التي يعتني بإخراجها، وكذلك شخص المؤوّل نفسه الذي يحاول، بعد آلاف السّنين، أن يحيا مرّةً أخرى ما مضى، أن يعيد بناء لحظة يتولّى النص استذكارها وتخليدها، ولكن بشيء من التحريف، بفعل عطالة اللغة والتقلبات التي تطرأ على الشهادة البشرية لا محالة. يتحدّث شلايرماخر عن «مُركّب من الأفكار» من حيث هو «لحظة حياة» (Lebensmoment)، نقطة مرجعية للحقيقة التأويلية؛ أمّا المتخصّصون فيتخيّلون حقيقة خارجة عن العقل البشري، جامدة على شاكلة «وقائع» حاصلة مرّة واحدة، ومدّخرة في أرشيفات الإنسانية، في أرض خلاء يعنّ للمؤرخ أن يذهب بين حين وحين لتفقّدها، وتصويرها. لم يفقد درس شلايرماخر شيئاً من راهنيته؛ فإن الشراح والمؤرخين والمتخصصين في فروع العلوم الإنسانية كافةً لم يألوا على أنفسهم جهداً لإهدار التجربة المعيشة من أجل ظل «الوقائع»، الجاهزة المودعة في سرداب ذاكرة كونية متحجرة.

أما التأويلية الجديدة، فتقلب مسعى العلماء؛ فهؤلاء يظنون أن الوقائع تسبق (نصوص، وثائق، أحداث) لتأتي التأويلات بعدها. خلافاً لذلك يتعين الإقرار بأسبقية التأويل على الوقائع، فالتأويل واهبٌ للوقائع. في البدء كانت الكلمة، وكان الكلام؛ والعالم معطى إلينا عبر اللغة، ونحن إنما نأتي إلى العالم عبر لغة بعينها. واللسان شأنه أن يضع رؤيةً للعالم، يفرضها على المستخدمين كافةً. وإن استثنينا الإنسان الأول، الذي فقدنا ذكراه، فإنه لا أحد قد اخترع اللغة، أعني أنه لا أحد رأى العالم عارياً. فالإنسان الثاني قد اكتشف عالماً من الخطاب دلالاته السابقة فرضت عليه تأويلاً للكون؛ ذلك أن الأركيولوجيا الذهنية لا تسمح لنا بالارتداد إلى ما قبل هذا الحال، الذي

هو ثانٍ، لا أول. فإن فحصنا حالة شرح النصوص المقدسة، وجدنا أن المؤول لم يكن بوسعه أبداً أن يباشرها على حال من البراءة الإبستمولوجية؛ فالنصوص الكتابية لم تؤسس التقليد الديني؛ إذ هي محصولات، ورواسب من التقليد؛ ولقد تم تكوينها بوصفها ثمرة لتأويل سابق غشاها بحجاب إلى دهر الدّاهرين. فأن يكون المؤول مسكوناً بروح التوقير الديني للتقليد المسيحي، أو مدفوعاً بروح نقدي أو تدنيسي، فهو ملهم بأحكام ذائعة تتصل بالوضع التاريخي والثقافي، الذي تنزلت فيه هذه النصوص، وتناهت إلينا. والأمر نفسه، مع حفظ للفوارق، يصدق على من يباشر قراءة هوميروس، وأفلاطون، وشكسبير، وكيخوته، وسائر النصوص الرسمية للتراث الغربي؛ ذلك أنه لا يمكن لنا أبداً [323] أن ندرك الواقع مباشرة؛ وإنما نحن نواجهه مغلفاً بطبقات متراتبة من الدلالات، التي تُخفي غيرها، هي أشبه شيء بقُلافة البصلة.

إن قلب التأويل هو فعل واقع إنساني يمارس حق استئناف على العالم الثقافي، بأن يستخرج من الكتلة اللامتناهية للدلالات القائمة مقداراً متفاوتاً من الأخبار، التي ينتظمها كيف شاء. كذلك كان الشأن مع مومزن حينما كتب التاريخ الروماني، أو باستور حينما ألّف تاريخ البابوات. فالمؤرخ «يستخدم» مقداراً من الوثائق ومن التواريخ والأحداث؛ وغيرهم من المؤرخين، الذين يأتون بعد ذلك ليلتقطوا عناصر أهملها السابقون عليهم، ويجمعونها بغيرها، من المعروفة من قبلُ، والمستخدمة بمعنى مختلف. إنّ مومزن لم يستكمل التاريخ الروماني، ولا باستور تاريخ البابوية؛ فإنّ أعمالهما صارت معالم جديدة على طريق مؤرخي المستقبل، الذين سوف يتأولون التأويلات مرة أخرى، في انتظار أن يتمّ تأويلهم من جانبهم. إنّ التاريخ الروماني لم ينته، فهو من عمل كلّ يوم. هذه الأمثلة الكبرى عن الخلق المستمر للمعنى تجد نقيضاً لها في تفاصيل الحياة اليومية لكلّ واحد منا، وهي التي تتفاوض في شأنها التأويلات، وتتعاود.

في محاضرات 1829 في أكاديميّة برلين، يبتدئ شلايرماخر بالتّنبيه على أنّ الهرمينوطيقا لا تتعلّق بالفنون المتخصّصة للفيلولوجيا الكلاسيكيّة أو المقدّسة فحسب، مثلما درسها أسلافه الكبار، شأن إرنستي، أو فريدريش أوغست فولف. فالتّأويل يحيط «بكلّ فهم لخطاب الغير»[1]. إنّ مشروع شلايرماخر، على نقيض السّابقين عليه، يقصد تكوين هرمينوطيقا أساسيّة، متقدّمة على الفنون التخصّصية، التي تقتضي معارف جزئيّة (فيلولوجيا كلاسيكيّة، أو فيلولوجيا مقدّسة، مثلاً). «فالهرمينوطيقا تتدخّل حيثما يكون ثمّة مؤلّف؛ أعني أنّ مبادئها يجب أن تنطبق على جملة هذا الميدان، لا أن تخصّ الفيلولوجيا الكلاسيكيّة فقط». هناك فهمٌ حيثما «يعرض التّعبير عن الفكر بالخطاب على المستمع شيئاً غريباً عنه»[2]؛ بل إنّه من الواجب توسيع وجهة النّظر هذه: «إنّ الهرمينوطيقا لا تتدخّل فقط بناءً على إنشاءاتٍ أدبيّةٍ، وذلك أني أتفاجأ، في أغلب الأحيان، لدى تبادل الحديث، بأنّي أنجز عمليّات تأويليّة على مرأى ومسمع من النّاس. كالحال مثلاً حينما لا أرضى بفهم من النّمط المعتاد، وأسعى لأبحث كيف أمكن لصديقي أن يمرّ من فكرة إلى أخرى، أو حينما أتظنّن على وجهات نظر وأحكام واتجاهات بالنّظر إليها كلّها قد يحدُث له أن يعبّر عن موضوع الحوار بنحو لا بغيره»[3].

هكذا، يجوب التّأويل الشّوارع؛ إذ هو وظيفةٌ حاسمةٌ في مخالطة النّاس؛ ويتدخّل في كلّ الحالات حيثما تكون معرفة [324] الإنسان بالإنسان. إنّ كلّ فهم يفترض تشكيل حقل تأويلي، عناصره تتكوّن من «الحضور المباشر لمن يتكلّم، التّعبير الحيّ، الذي يكشف عن مشاركة جماع

(1) خطاب الأكاديمية لسنة 1829: في مفهوم الهرمينوطيقا، بالرجوع إلى ملحوظات ف. أ. فولف ومتن آست، ضمن نشرة كيمرله، المرجع نفسه، ص 124:

Akademie Rede von 1829; - ber den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf Fr. Aug. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch.

(2) المرجع نفسه، ص128.

(3) المرجع نفسه، ص129-130.

كيانه الرّوحي، النّحو المخصوص الذي تتنامى به الأفكار، بمقتضى الحال، بناءً على النّسيج المشترك»[1]. حول كلّ تأويل معزول لنصٍّ أو لحديثٍ تنتظم دلالات متضايفة ومتكاملة. ومن خلال هذه المتواليات من الأفكار، إنّ ما يَردُ إلى العبارة هو «لحظة حياة (Lebensmoment)»، يتعيّن تنزيلها بين سائر اللّحظات التي هي متعلّقة بها. إنّ هذا العمليّات المتكاملة يقع على العموم إهمالها من جانب أولئك الذين يتولّون تأويل نصٍّ لكاتبٍ من الكُتّاب.

إنّ توسيع الحقل التأويلي يجري على أبعاد كثيرة معاً، حاول شلايرماخر أن يدرجها في وصفه. فإنّ «لحظة الحياة» تناسب وحدة من الزمن المعيش؛ أي معيشاً (Erlebnis) جامعاً لمقام ضمن وحدة دلالية؛ هذه اللحظة يتعيّن وضعها موضعها في ديمومة التاريخ الشخصي، التي تنتمي إليه. ولكنّ التأويل له شأن بالمؤوّل. فالأمر يتعلّق إذاً بتقاطع بين تاريخين شخصيين؛ بين «لحظتين» تلتقيان لكلّ واحدة منهما تاريخها، كالأمر حينما ألاقي صديقاً في الشارع، وأتحدّث إليه. فالمؤلّف والمؤوّل هما، كلّ من جانبه، في طور معيّن من حياتهما، الأمر الذي يدعو إلى العناية بسيرة كلّ واحد منهما تباعاً. غير أنّ هذه السِّيَر، وهذه المسارات الحيوية، التي تستثير لحظة الحياة المقصودة متّصلة بسياق تاريخي وثقافي؛ فكلّ امرئ هو ابن زمانه، ولحظة الحياة، التي من شأن التكافل الثقافي، تناسب العصر الذي كلّ فرد، شاء ذلك أم أبى، هو ناطقٌ بلسانه. إنّ الحوار بين المؤلف والمؤول -لا محالة- حوار بين عصرين؛ كلّ عصر يفترض أنظمة من البداهات، والقيم، والمؤسسات المادية والمعنوية يعين أخذها في الحسبان. وحين يروي فولتير تاريخ العصور الوسطى، ويحكم على حضارتها، يكون المحصول نسيجاً من ترهات، من قِبَل أنه عاجز عن إعادة تركيب المناخ الروحي للقرون، التي يزعم تأويلها بالنظر إلى القيم الخاصة بعصر الأنوار. والخطأ نفسه ارتكبه الرحالة القدامى، حينما عاينوا الأقوام البدائيين، وحكموا على ثقافتهم

(1) المرجع نفسه، ص131.

بالرجوع إلى معايير المجتمعات المتحضرة وقيمها، أو تلك التي يُزعم أنها كذلك. ولقد نقل بعض البحارة البرتغاليين إلى أوربا، في القرن السادس عشر، حينما زاروا سواحل الهند، أماكن مقدّسة للبوذية، أنّهم اكتشفوا بقاعاً مسيحيّة ضاعت منذ زمن بعيد؛ وقد وصفوا مراسم كاثوليكية حضروها، كان الاحتفاء بها بألسنة الأهالي المحليين، وكذا شعائر القداس، التي قدّمت لصور العذراء والقديسين. لقد سافروا إلى التخوم الغرائبية دون أن يغادروا، مع ذلك، أفقهم الثقافي.

أمّا شلايرماخر، فقد كشف عن لا محدودية الحقل التأويلي. فمؤوّل وثيقة مّا يحلم بأن يحدّ من مقتضيات [325] الفهم، وأن يجعلها أشتاتاً، ولكنّه مضطر إلى مواجهة آفاق تتوسع أقرب فأقرب. فإن أدنى نقيشة تحيل بمنطوقها إلى جملة اللغة؛ وتأويل الكلمات والعبارات يشير إلى مؤسسات شعب، وحضارته في الفترة التاريخية التي أُنجزت فيها النقيشة. إنّ هذه الإحالة من الجزء إلى الكلّ تتمّ في الاتجاهين، وهي المفارقة التي يتعيّن على كلّ مشروع للتأويل أن يتخطاها. «وحتى في حدود مكتوب بعينه، إنّ التفصيل الجزئي لا يمكن فهمه إلا بالنظر إلى المجموع؛ ولذلك تُمكّن قراءة سريعة من نظرة شاملة على جملة النص يجب أن تسبق تأويلاً أكثر إحكاماً». يضيف شلايرماخر أنه يشبه أن يكون هاهنا «دورٌ فاسدٌ؛ غير أنه من أجل بلوغ فهم أوّليٍّ، تكفي هذه المعرفة بالجزئي، التي توفرها المعرفة العامة للغة». فالملخصات والفهارس، التي يقدمها المؤلف نفسه، لا تكفي لإعطاء هذه الرؤية الإجمالية للمجموع، لكونها جافة جداً، ولا تكشف القصد الرئيس، الذي يجب أن يقود التأويل[1]. وقد استؤنفت هذه المسألة بتفصيلات أكثر في المحاضرات الأكاديمية لسنة 1829، حيث ينسب شلايرماخر إلى زميله فريدريش آست (1778-1841) مبدأ الفهم الإجمالي (Verstehen aus dem Ganzem)، الذي هو أيضاً فكرة عزيزة على فريدريش

(1) اقتباس من درس سنة 1819، ضمن كيمرله، المرجع نفسه، ص89-90.

شليغل. اشتغل آست في التدريس، وهو الفيلولوجي والفيلسوف والمؤرخ، في إينا وميونخ وغيرها. ولقد خصص دراسات مهمة للفكر الأفلاطوني، ونشر في سنوات (1834-1836)، في أواخر حياته، (**المعجم الأفلاطوني**) [Lexikon Platonicum]. في سنة 1808، نشر (**معالم في النحو، والتأويلية والنقد**) [Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik]، وهو مشروعٌ لموسوعةٍ في الفيلولوجيا صرّح فيها أنّه «مثلما أنّ المجموع يُفهم انطلاقاً من الجزء، كذلك أيضاً لا يمكن أن يفهم الجزء إلا انطلاقاً من المجموع»[1].

ذلك أنّ الفهم يتضمّن معرفة الكلّ والجزء في عين الحركة الدّيناميكيّة، على نقيض التصوّر السّتاتيكي، حيث الجزء والكلّ يمتلكان دلالةً مثبتةً دفعةً واحدةً. وهذا المبدأ يصدُق ابتداءً من المرتبة اللّغويّة: «إنّ لفظاً من شأنه أن يُعرف في قيمته اللغويّة العامّة، وإنّه فقط بحسب أجزاء أخرى من الجملة عينها، تلك التي يتصل بها اتصالاً عضوياً كأشدّ ما يكون، يجوز لنا أن نحدّد أيّ جزء من القيمة اللغويّة ينطبق في المقطع المقصود، وأية أجزاء يمكن استبعادها؛ أعني أنّ اللفظ يُفهم بوصفه جزءاً مأخوذاً من كلٍّ، مثل عنصر جزئي مأخوذ من المجموع». إنّ لفظاً ما يجوز أن يكون له معنى آخر بحسب سياق الجملة، والجملة بحسب سياق الخطاب الذي تظهر فيه. فالمعنى الذي لخطاب ما مرتبطٌ بترتيب الجمل، التي ينعكس قصدها الإجمالي على العناصر التي تؤلّفه. من ذلك أنّ نمطاً من السّخرية المتسترة يمكن أن يجرّ إلى خطأ تام في التأويل؛ وحتى إن كانت الألفاظ [326] قد فُهمت فهماً صحيحاً، فإنّ مجمل الخطاب لم يتمّ دَرْكُه أصلاً[2].

إنّ هذه النسبية المتبادلة بين الجزئية التفصيلية وبين المجموع تجعل من الفهم تدرّجاً متصلاً يرافق حركة المعنى؛ حيث تشير لفظة **المعنى** نفسها إلى

(1) محاضرات الأكاديمية 1829؛ كيمرله، المرجع نفسه، ص142.
(2) المرجع نفسه، ص141-143.

«اتجاه نحو»، إلى حركيّة لا إلى معطى ثابت. «من بداية العمل، فإنّ الفهم التدريجي لكلّ تفصيل جزئي، ولأجزاء المجموع، الذي ينتظم شيئاً فشيئاً من خلالها، ليس إلا أمراً مؤقتاً. وهو يكون أتمّ متى ما مررنا على جزء أهمّ؛ ولكن شيئاً من حيرة جديدة يحدث على شاكلة غسق، حينما ننتقل إلى جزء آخر؛ لأننا نجد أنفسنا حينئذٍ قبالة بدء جديد، وإن كان ثانوياً». إنّ تقدم المعنى في أذهاننا إنما يتتابع «إلى حدّ ينتهي عنده الأمر فجأة، ويشرق الكلّ بأسره، ويظهر لنا في أشكاله الخالصة البيّنة»[1]. إنّ هذا الوصف لنشأة المعنى ولحدوثه في وعيٍ ما يقطع الصلة بالهرمينوطيقا التقليدية، المنقسمة بين المنطق التحليلي، والبلاغة الكلاسيكية، والتفسير الفني؛ ذلك أنّ شلايرماخر يعرض فينومينولوجيا للفهم، هي تجربة معيشة من لدن إنسان بالفعل، في صميم الحياة الروحية، في مستقبله الماثل للعيان. «إنّ أوّل تحصل للمعنى لا يمكن أن يكون إلا مبدئياً وناقصاً»؛ وهو ليس بكافٍ إلا بقدر «ما لم نصطدم بشيء غريب، وحيثما يفهم الفهم نفسه (das Verstehen sich von selbst versteht)»[2]. فإن وجدنا عائقاً ما رجعنا على عقبينا، واستأنفنا المسار، حيث يتردّد العقل جيئةً وذهاباً.

إنّ طرافة هذه التوصيفات قد لا يدركها القارئ المعاصر، الذي ألّف مع المدرسة الفينومينولوجية هذه المقاربة للواقع البشري. فقد كان شلايرماخر هو المبادر، في الحراك الرومنطيقي، وبتأثير من فريدريش شليغل، بتأسيس التأويلية الحديثة. ولقد عمل هوسرل، وهايدغر، بوساطة ديلتاي، على صياغة تأويلات صاحب **(الأحاديث في الدين)** وحدوساته؛ ذلك أنّ أولوية الانشغال الديني في دراسة الوقائع الروحية تبقى قائمة في القاعدة الخلفية للفكر لدى شلايرماخر، ولدى أولئك الذين اتّخذوه مثالاً؛ في طليعتهم ديلتاي، ثمّ هوسّرل وهايدغر. لا نجد من هؤلاء المفكرين من هو نبيّ لموت الله، هذا

(1) المرجع نفسه، ص144.

(2) المرجع نفسه، ص146.

الموت الذي نتيجته الأولى هي موت الإنسان، ونفي الذات الروحية، التي تضعها تأويلية شلايرماخر في مركز انشغالاتها. إنّ العدمية الشائعة في زماننا، ثمرة النزعة العلموية للقرن الماضي، ومسخ من مسوخ روح الأنوار، لا شأن لها بالإلهام الرومنطيقي. فضلاً عن ذلك، فإنّ مسألة موت الله لدى نيتشه ليست لها الدلالة التي نجدها لدى معاصرينا. إنّ الإله الميّت للأديان القائمة، الذي استنكره نيتشه، إنّما يقصد بالأحرى عبارات ساقها شلايرماخر من قبلُ، في كتاب **الأحاديث**، بصدد الكتاب المقدس، وقد صار «ضريحاً للدين، صرحاً يشهد أنّ روحاً عظيماً قد [327] كان هنا، وأنّه قد فارقنا». فإنّ نيتشه هو أيضاً قد صرف اهتماماً كبيراً للتأويلية، لنشأة المعنى وقيمته في صيرورة الفكر.

إنّ حدوس شلايرماخر تعرض منافذ لفهم الوقائع الإنسانية، لا يظهر أنه تمّ تجاوزها اليوم. فالأمر لا يتعلّق، في هذا المقام، للأسف، بغير ملحوظات غير مكتملة، توحي أكثر من مرة، بشذرات نيتشه، التي تخصّ المجال نفسه. يرى شلايرماخر أنّ عملاً إبداعياً عظيماً، كائناً ما كان، ينطوي على لامتناهٍ بالقوة، «إنّ ترتيبه يفضي إلى اللامتناهي، وتفصيله الجزئي لا يمكن استيفاؤه»[1]. كلّ عمل يشكّل وحدة ضمن الميدان الذي ينتمي إليه، «غير أنّ كلّ واحد [من هذه الأعمال] يمثّل أيضاً وحدة من حيث هي فعل لمؤلّفه، فهو يشكّل مع سائر الأفعال الخلاقة جماع الحياة». إنّ المؤول الحقّ يفهم جماع حياة المؤلف، الذي يتراءى له في جمع جمعه (im ganze des Ganzen) كما في كلّ تفصيل من تفاصيله[2]. فالتأويل يعمل -إن جاز القول- بفرز التداخلات المتمركزة التي للدلالات. ولقد أشار شلايرماخر، في معرض حديثه عن وجود «لأفق موسّع لسوق أوربية كبرى»، إلى الثقافة (in dem weiten Umkreise des grossen europìischen Marktes)[3]. ففي قلب

(1) المرجع نفسه، ص146.

(2) المرجع نفسه، ص147.

(3) المرجع نفسه، ص150.

هذه المعقولية المعمّمة، تتخذ الأعمال الخاصة مقاديرها المناسبة، لدى تبيان الأهمية التي من شأنها. وإنّه يجوز لنا أن نَعدّ «الأدب في مجمله من حيث هو عمل وحيد (die ganze Literatur für ein einzelnes Werk)»[1]. لقد كان الشبّان الرّومنطيقيون من زمن **الأثينيوم** يحلمون بعمل كبير جامع (Gesamtkunstwerk)، هو تحقيق كلّي للعبقريّة، ومثالٌ بعيدٌ. أمّا شلايرماخر فقد قدّر إمكان تأجيل تحقيق الحلم إلى حساب الجماعة الثقافية التي بتعويضها للهنات الفردية من شأنها أن تعرض، لدى الوحدة العضوية للأدب، الأثر الأعظم للبشرية جمعاء.

يتحدّث كيركغور، في بعض المواضع عن «السابق إلى الصُّحبة»، ذلك الذي سمع من المسيح حيّاً؛ أمّا التّابعون من درجة ثانية وثالثة، وهلمّ جرّاً، فهُم إلى الأبد عاجزون عن هذه الصلة المباشرة، التي كانوا المستفيدين منها. أمّا المؤول الحسن، فيتعيّن عليه هو أيضاً أن يكون مستمعاً مباشراً لمؤلفه. كتب شلايرماخر: «يجب أن يحاول المرء أن يصير القارئ الفوري، من أجل أن يفهم الإشارات، وأن يفهم جوّ مقارناته، وحقلها الخصوصي»[2]. فالمؤوّل يتعيّن عليه أن يجعل من نفسه معاصراً لمؤلفه، وأن يتنفّس الهواء الذي يتنفّس، وأن ينطبع بروح العصر (Zeitgeist) الذي تستعصي أهميّته الحاسمة عن العبارة؛ ذلك أنّ تمام الفهم عمل ذو نَفَس طويل: «إني أفهم كلّ شيء، إلى أن اصطدم بتناقض أو بتهافت. ولا أفهم ما لا قِبَل لي بتقدير لزومه، وما لا قِبَل لي [328] ببنائه. إنّ الفهم، بحسب هذه المسلمة الأخيرة، هو عمل لانهائي»[3].

إنّ مبدأ إعادة بناء النص (Nachkonstruktion) يدعو إلى ضرورة تحويل التأويل إلى مبادرة خلاقة، إلى خلق ثانٍ معطوف على معنى الخلق الأول. أمّا

---

(1) المرجع نفسه، ص151.

(2) شذرات 1805-1806؛ ضمن كيمرله، (م.س)، ص32.

(3) المرجع نفسه، ص33.

النقد فيتولى بيان القصد المركوز في العمل، واستدراك حركيّته المحايثة طيلة تجسّده في مادة اللغة. فإنّه يتعيّن على القارئ، انطلاقاً ممّا هو مشترك بين المؤلف وبين القارئ، أن يدرك الفردانية الخصوصية للمؤلف بـ«إعادة بنائه» (in dem man als Leser ihn nachkonstruiert)[1]. أن تعيد البناء يعني أن تكون قادراً، انطلاقاً من بذرة حيّة لعمل، على توليدٍ روحيّ وعقليّ لمسار ليس العمل إلا الأثر الذي يُنفِذُ فيه حكم اللغة.

كذلك تظهر مسألة إعادة البناء، أيضاً، لدى شيلنغ في مقدّمة درس في فلسفة الفن، قدّمه في إينا في (1802-1803). فقد عرض شيلنغ بخصوص العمل النقدي لليسنغ تصوّره الخاص للنقد الأدبي والفلسفي. «ليس ثمّة أشقّ من إعادة بناء فكر الغير، وإدراكه وتمييز فكره، إلى حدّ ألطف خصائص مجموعه. ففي الفلسفة بقي هذا الأمر، إلى الآن، الأمر الأكثر عسراً (...) وليس لنا، مع ذلك، أن نقول إنّنا نفهم أثراً، أو روحاً، إلا انطلاقاً من اللحظة التي يكون فيها بمستطاعنا أن نعيد بناء مساره وبنيته. وإنّ هذا الفهم الأساسي، الذي يسمّى -إن نحن عبرنا عنه بحدود محكمة- تمييزاً، إنّما يشكّل المهمّة الأخص، والماهية الذاتية للنقد»[2]. إنّ إدراك المعقوليّة المحايثة بوساطة مبادرة تتحكم في المعنى، وتمسك بصيرورته، إنما يمثّل العملية الجوهرية للفهم الرومنطيقي.

أمّا شلايرماخر، فقد سمى هذا الإلهام الحيوي «صورة باطنية» (innere Form)، وهو الذي يمدّ الإبداع الشعري والأدبي والفلسفي بخميرته، ويسوغ، في الآن نفسه، اقتصاده العضوي. فالمؤلف قد امتثل لهذا النزوع الخلاق، الذي جعله يُنشِئ ما يُنشِئ، وحركته التعبيرية تنتقل من الداخل إلى الخارج، ومنها يتأتّى التجلّي. أمّا المؤول، وقد صار مواجهاً للأثر الذي تجلى، فيسير من الخارج إلى الداخل، من التجلّي إلى القصد، الذي ينطوي

(1) المرجع نفسه، ص33.

(2) نص مذكور ضمن: لاكو-لابارت و نانسي، المطلق الأدبي، المرجع نفسه، ص416.

على بذرته. إنّ المسارات الإبداعية للمؤلف، والمؤول، تبدو وكأنّها متضايفة ومتكاملة. ولقد لخّص ديلتاي مجمل هذا الإجراء بقوله: «إنّ ماهيّة التأويل هي إعادة بناء الأثر (Nachkonstruktion) بوصفه فعلاً حيّاً للمؤلف؛ أمّا مهمّة نظريّة التأويل، فهي، تبعاً لذلك، التّأسيس العلمي لإعادة البناء هذه، انطلاقاً من طبيعة الفعل المنتج، وفي علاقته باللّغة، وبالشكل الفنّي، وكذلك في حدّ ذاته»[1]. مثل هذا المشروع، الذي تتردّد آفاقه لدى الأخوين [329] شليغل، ولدى فلهلم فون هومبولد، يتأدّى بالنقد الأدبي إلى الرفع من شأن الأشكال الكبرى للوعي الثقافي، من لسانيات وأسطورة وتاريخ وعلوم دينية وفلسفة. «لا يمكن لنا أن نفهم عصراً للسان ما لم نفهم جماع تاريخه، وكذا ماهيّة هذا اللسان؛ أي اللسان عامة»[2].

إنّ فهم نصّ أو وثيقة، من شأنه، في نهاية الأمر، أن يبلغ تملكاً بالتمام والكمال للغته، ما دامت اللغة تجسّد انبساط الفكر بمقدار محكم. «فإذا كان كلّ كلام إعادة بناء حيّة، فحينئذٍ، لن تكون هنالك حاجة إلى تأويليةٍ، بل إلى نقدٍ فنيٍّ فحسب (Wenn jedes Sprechen ein lebendiges Rekonstruieren wäre, so brauchter es keine Hermeneutik zu geben, sondern nur Kritik der Kunst)»[3]. فالالتجاء إلى التأويل يفرض نفسه متى تنبّهنا إلى سوء التفاهم بوصفه منطلقاً للمعرفة، التي يتعيّن عليها أن تسلك السبيل من اللافهم الأول إلى فهم المعنى بوصفه خليّة مولّدة للأثر. أما الغاية فيتمّ بلوغها متى تمّ إدراك الصورة الداخلية، التي تسوغ ترتيب النص بكليّته. حينئذٍ يتمكّن التأويل من تحقيق برنامجه، الذي هو «فهم الخطاب مثل فهم صاحبه له، ثُمّ أحسن منه»[4]؛ ذلك أنّ إعادة البناء ليست مجرّد عملية قلب للبناء الأصلي؛

(1) W. Dilthey, Preisschrift über die Hermeneutik Schleiermachers, Ges. Schriften, Bd. XIV, 2, p. 699.

(2) شلايرماخر، شذرات 1805-1806؛ ضمن: كيمرله، المرجع نفسه، ص36.

(3) المرجع نفسه، ص37.

(4) عرض 1819؛ كيمرله، المرجع نفسه، ص87.

فالمؤلف لدى عفويّة مشروعه الخلّاق لا يمتثل لدوافع محددة بوضوح. إنما المؤلف هو الذي يفصح عما بقي غامضاً، ولما كان منطلق سيره هو الأثر الذي تشكّل بعدُ، والذي يقدّر نِسَبهُ، ويحيط بها، أمكن له أن يمتلك الأثر بالفكر أحسن من صاحبه. ومع ذلك يبقى التأويل، من حيث هو إعادة بناء، مجرد خلق ثانٍ وتابع للفعل الأصلي؛ فلا يتعلّق الأمر أبداً إلا بنسخة مطابقة، بخلق في الذهن ثانوي، وراجع بالنظر إلى المشروع الافتتاحي، الذي جاء بفضله الأثر إلى الدنيا. فالمفارقة -إن كان ثمّة مفارقة- ليست غير شُبهة، حيث يتنزّل النشاط النقدي في عالم آخر غير عالم الاختراع الفني بوجه خاصّ؛ فالمؤرخ، الذي يقتفي آثار غليوم الفاتح، يعرف أفضل من غليوم ما كان الفاتح يعمله؛ الأمر الذي لا يعني أنّ غليُوم قد كان ناقص عقل أو رأي؛ ذلك أنّ من يصنع التاريخ له الحظ ليكون بطلاً، ليس هو الحظ المتاح للمؤرخ، الذي يدوّن تاريخاً من عمل غيره. يبقى كريستوف كولومب بطلاً، حتى وإن أخطأ طوال مغامرته، وأمكن لتلميذ المدارس، في أيامنا هذه، أن يعرف أكثر منه حول جغرافيّة الكرة الأرضية.

أمّا التأويلية فتفترض أنّ المشكل قد حُلّ أصلاً. ولكنّ الصعوبة إنما كانت في حلّ المشكل، بخرق قوانين التوازن، بخلق عالم جديد في العالم القديم، بوساطة سلطة العبقرية؛ فالاقتصاديون والمؤرخون يتكفلون دوماً بتبرير الأزمات بعد حصولها؛ وهم يزرعونها مهما كانت في [330] النظام الذهني. إنّما العبقرية في إنبائهم بذلك من قبلُ، وفي اقتراحهم للوسائل، التي تمكّن من تجنبها. والمؤوّل، مثله مثل الدّرَكيّ، يصل متأخراً دوماً؛ فهو يُدرج الحدث في حُكم المعقول والمستساغ، ولكنّه، في الوقت نفسه، ينزع عنه فضله الأكبر كونه من جنس التجديد الجذري ومن المغامرة.

ولقد أضاف شلايرماخر إلى هذه الدراسة المتعلّقة بالظاهرة البشرية للفهم، تحليلاً لمختلف المقاربات، التي تتواتر فيها المعرفة الهرمينوطيقية. واستلهم رسالة فريدريش آست، **معالم في النحو، والتأويلية والنقد**

(1808)، التي ترجع إليها بشكل صريح المحاضرات الأكاديمية لبرلين (1829). فقد وقف آست عند سيرورة إعادة بناء النصّ، من حيث هي هدف أقصى للفهم. والفيلولوجي وكذا المفسّر حسب قوله «لا يتعيّن عليه أن يكون خبيراً في علم اللسان فحسب، أو مُحصِّلاً (Antiquar)، بل أن يكون فيلسوفاً أيضاً، وعارفاً بالفنّ (Aesthetiker)»[1]. وقد بسط آست، على الطريق التي مهدها هردر، تصوراً إجمالياً للفهم في الأفق الثقافي لذلك الوقت. فالهدف النهائي للتأويل هو «إعادة بناء الأثر انطلاقاً من البذرة الروحية لإنشائه»[2]. أمّا الأبعاد، التي تمكّن من بلوغ هذه النتيجة المطلوبة، فهي ثلاثة. منها شكل أوّل للتأويل متصل بالحرف وبالمعجم والنحو، وهو الذي يسمح باستخراج المعنى الحرفي لفظاً لفظاً. ثمّ يأتي البحث عن المعنى (Sinn)، الذي ينزّل كلّ جزء من جملة ضمن السياق الإجمالي للعمل؛ فالأمر يتعلّق، في هذا المقام، باستظهار القيمة السياقية لكلّ عنصر. وأخيراً يُستكمل التأويل باسترجاع الروح (Geist)، حيث يُبحث عن الدلالة الحيّة بالرجوع إلى الحياة الروحيّة للمؤلّف مأخوذة بوصفها كُلّاً، في سياق العصر، واللحظة الثقافية.

يميز آست بهذه المثابة مجموعة من دوائر الدلالة ذات المركز الواحد، حيث يقع معنى أثر ما في تبادل التأثير مع محيط يكيفه، ويسهم في تحويله في الوقت نفسه. إنّ الثقافة تتولى كشفاً متدرجاً للروح، يتخذ بادئ الأمر صورة أسطورية، ثمّ يتنامى بعد ذلك شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ أشكالاً أكمل فأكمل. ولقد كان آست الذي تمتّع في زمانه بسمعة رفيعة، واقعاً تحت تأثير دراساته الأفلاطونية، وأفكار شيلنغ؛ ذلك أنّ تطور التأويلية يرسم علامات وعي الإنسان بإنسانيته. وعلى قول نوفاليس من قبلُ، لا يمكن لنا أن نفهم شيئاً ما هو غريبٌ عنّا تماماً. كلّ معرفة بالعالم الروحي المحيط بنا هي أيضاً وعيٌ لنا بأنفسنا؛ ذلك أن الروح والحياة وقائع متقاربة في النزعة الروحانية

(1) Grundlinien..., Vorrede, p. IV.

(2) آست، المرجع نفسه، ص177.

الشمولية للرومنطيقية. وكذا الأمر في العالم الثقافي حيث تكون معرفة الغير هي معرفة النفس لزوماً؛ فما نفهمه لدى هيرودوتس، ولدى هوميروس، إنما هو هذه القطعة من أنفسنا التي نجدها لديهما، والتي يعملان على تبيانها فينا، ضمن تواصل الثقافة الكونية.

تتنزل رسالة آست في سياق هذا العقد اللامع [331] من الفكر الألماني، عند منعطف القرن، حيث أخصب الانفجار الرومنطيقي جماع الفضاء الذهني. ولقد درس شلايرماخر كتاب زميله، الذي صدر سنة 1808، بعد الاضطراب الكبير، الذي عرفته البلاد الألمانية إثر أزمة 1806. ولكنّ الانشغال التأويلي عند شلايرماخر يرجع إلى عهد **الأثينيوم** (1798-1800)، وكتاب (**الأحاديث في الدين**) (1799)، و(**أحاديث النفس**) (1800). من آست إلى شلايرماخر ثمة ارتباطٌ لا تأثير، حيث ابتدأ الثاني بتعليم الهرمينوطيقا انطلاقاً من سنة 1805 في هاله، دون أن ينشر شيئاً -مثلما ذكرنا ذلك- من مادة دروسه قبل المحاضرات الأكاديمية لسنة 1829، التي يثني فيها على آست، وعلى ف.أ. فولف. إن آست هو أستاذ الفيلولوجيا الكلاسيكية، أمّا شلايرماخر، باستثناء علاقته الشخصية بأفلاطون، فهو مفسر للعهد الجديد، وكذلك فيلسوف ولاهوتي؛ وهو يتمتّع بسعة أفق فكرية وروحية، ومعها تجربة دينية، متفوّقة على تلك التي لزميله في إينا ومونيخ. وهو لم ينقطع إلى ذلك عن مراجعة رؤاه وتأصيلها إلى نهاية مسيرته.

إن فكرة إعادة البناء متصلة، لدى شلايرماخر، بفكرة الكلية، التي تتكاثر هي نفسها بحسب الأفق الذي تندرج فيه. كلّ أثر جزئي يشكّل كلّاً ينخرط ضمن وحدات كبرى كثيرة متعالقة، أكثرها دلالة هي كلية اللسان المستعمل، وكلية حياة المؤلف. مثل ذلك أنّ المؤول يجب عليه أن يعيد بناء وحدة اللسان في الفترة المقصودة، ثمّ وحدة اللغة التي يستلمها المؤلف من هذه الكلية لاستخدامه الشخصي. كذلك الأمر، حين تنخرط مسيرة حياة ضمن كلية الفترة التاريخية، التي تستمدّ قيمها ودلالاتها الخاصة من رأسمالها، في

تشابك الدلالات الفردية والجماعية. إنّ خاصيات المعكوسية والمبادلة، التي لهذه المقاربات، تنشئ جدلية يتأصل فيها إدراك المعنى.

يتعيّن علينا أن نميّز بضع مقاربات تأويليّة؛ حيث يتداول عليها الفهم التامّ بعضها مع بعض. **فالتّأويل اللساني** [interprétation grammaticale] يفرض نفسه لفكّ سَنن أيّ نصٍّ كان، من أجل أنّه هو وحده الذي يحيط بالوثيقة لفظاً لفظاً. بهذه المثابة يقع استدعاء الفيلولوجيا، مستعينةً بمختلف وسائل اللّسانيات. غير أنّ التّأويل اللساني، انطلاقاً من هذه الرّتبة الأوليّة لا يكتفي بنفسه. مثلُ ذلك أنه يتعيّن علينا ألا نرضى بأدوات العمل، التي تحقّق النّحو والمعجم للسان مّا. إنّ القانون الأول للتّأويل اللساني مفاده «أنّ كلّ ما يقتضي، في نصٍّ بعينه، أن يُحدّد بإحكام أكثر ينبغي له ذلك فقط انطلاقاً من الميدان اللّغوي (Sparachgebiet) المشترك بين المؤلّف وبين جمهوره الأصلي»[1]. يستعمل شلايرماخر أيضاً في هذا المقام عبارة «الدائرة اللغوية (Wortsphìre)»، الأمر الذي يعني أنّه لا توجد لسانيّات عامّة، وإنّما لسانيّات تاريخيّة فحسب، من شأن العصر المقصود. داخل دائرة من هذا النّمط، فإنّ دلالات [332] الألفاظ ليست معطيات تامّة وجاهزة. «كلّ جزء من نصّ، من جهة مادّته، ومن جهة صورته، هو في ذاته غير محدّد. فكلّ كلمة تتيح للفكر دورةً من أنماط الاستخدام؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى كلّ صورة للغة (Sprachform)»[2]. فالمعنى هو حاصل مفاوضة تقوم على جماع النصّ، الأمر الذي يجعل من كلّ تأويل «مهمّة لامتناهية»[3].

أحصى شلايرماخر سلسلةً من القواعد المتّصلة بالتّأويل اللساني، بتفاصيل عناصر لسانيّاتٍ بعينها، مروراً بالمعجم والتّركيب وقواعد التّناسق

(1) Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, mit besonderen Beziehung auf das Neues Testament, hgg. von Lücke, Berlin, 1838, 41, cf. Kimmerle, op. cit., p. 80.

(2) لوكه، المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه، ص42.

المنطقي في تأليف عناصر الجملة. إنّ دلالة نصٍّ من النّصوص تترتّب في شبكةٍ من المعقوليّة، تناسباً مع أشكال البلاغة والأجناس الأدبيّة. والحقّ أنّ جملة هذه المعطيات اللازمة للفيلولوجي وللشّارح، لا توفّر مع ذلك غير توطئةٍ لمراس الفهم الفعلي. وهذا الشّرط الضّروري غير كافٍ؛ إذ يمكن لنا أن نبلغ، بالمعجم والنّحو، درجةً معيّنةً في الفهم. «ولكن متى تعلّق الأمر بفهم كلّيةٍ ما، بقراءة مجموع متناسق، فإنّ الوجه اللغوي لايجوز أخذه بمفرده»[1].

إنّ التّأويليّة اللسانية لا يمكن فصلها عن **التّأويليّة النّفسيّة.** «فحينما أعرف معرفةً محكمةً الدّقائق النفسيّة لكاتب ما، أمكن لي أيضاً أن أفهم عبارته اللغوية دون كبير عناءٍ (...)، ولو كان ذلك يقتضي درايةً باللّغة. ولكن إن تفحّصنا الأمر، فإنّ الميدان اللغوي، من جانبه، يفترض أيضاً الميدان النّفسي. فإنّه من غير الجائز ألا نجمع الوجهين دوماً»[2]. بين النّظام النّفسي والنّظام اللساني، اللّذيْن يتبادلان الوظائف، ثمّة لعبة متبادلة بين الشّكل والمحتوى. ففي حال التّأويل اللساني، «يمحى الإنسان في حضوره الفعلي؛ ولا يظهر إلا بصفته عضواً للسان». بهذه الطّريقة يتمّ نفي الأصالة عن المؤلّف، ما دام من يتكلّم قد اختُزل في دور النّاطق باسم كينونة جماعيّة، كما لو كانت مبادرته لا تأتي بجديد للنّاس. وقد عارض شلايرماخر هذا التّأويل اللساني بما سمّاه **تأويلاً فنيّاً** [interprétation technique]، يكون فيه «اللّسان بقوته المحدِّدة قد مُحي، ولا يظهر إلا بصفته عضواً للإنسان، في خدمة الفرد، مثلما كانت الشّخصيّة فيما سلف في خدمة اللّسان»[3]. إنّ قلب الأولويّات يوجّه الانتباه نحو المبادرة الخلاقة للمؤلّف، ونحو السّيرورة التي بفضلها يأتي معنى جديد إلى عالم العبارة.

---

(1) المرجع نفسه، ص142.

(2) المرجع نفسه، ص145.

(3) ملحوظات لاحقة على 1820، ضمن كيمرله، المرجع نفسه، ص113.

للتّأويليّة النّفسيّة مهمّة هي «البحث عن البذرة الحاسمة، الفكرة الأمّ» للمؤلف، المتميّزة عن الأفكار [333] الزّائدة، التي يمكن لها أن تشكّل مراكز ثانويّة، ملحقة بالمشروع الأساسي. يفترض هذا الشّكل من التّحليل تقويماً للمحتوى، سواء انطبق على أثر جزئيّ لمؤلّف ما، فيما له من توازن بين الأجزاء والصّياغات، أم على الآثار الكاملة لكاتب أو لمفكّر، يتعيّن أن نفرّق من بينها الأعمال الأهمّ عن غيرها الأقلّ أهميّة منها. أمّا فهم المجموع المركّب، الذي هو العهد الجديد، فيمر عبر تقويم الأناجيل الثلاثة الأولى الإزائية [synoptiques]، وإنجيل يوحنا تباعاً، الذي صدر عن روح مختلف. كذلك الأمر بخصوص الرّسائل التي هي مكتوباتٌ ظرفيّةٌ، ذات أهميّة متفاوتة، والتي يجب تقديرها بالنّظر إلى المسائل المطروحة والوضع التّاريخي الذي ظهرت فيه. إنّ من شأن هذه الإشارات التّمهيديّة أن تفتح السّبيل إلى ملحوظات بخصوص بنية كلّ مقطع من النصّ الإنجيلي ودلالته؛ حيث تفعل فيه القراءة فعلها. فالأمر يتعلّق بتجاوز التّأويلات المجزّأة، التي تنبني على المبدأ القائل إنّه يمكن بلوغ فهم الكلّ بتجميع التفاصيل. وفي حقيقة الأمر إنّ تأويل التّفصيل يتعيّن عليه أن يصدر عن تأويل الكلّ، لا العكس. في عمل أصيل، يكون العنصر المحدّد هو «الدّافع المنتج للكلّ (produktives Trieb des Ganzen)»[1].

يتجلّى الإلهام الرّومنطيقي بنحو خاصّ في ما أبداه شلايرماخر من اهتمام بما سمّاه التأويل «الفنّي»، الذي تتمثّل مهمّته في «الفحص عن كيفيّة نشأة النصّ، في محتواه وفي شكله، من بذرة القرار الحيّ (aus dem lebendigen Keimentschluss)، وكيف أنّ هذا النصّ من حيث هو كلّية يبسط نماء القرار البدئي»[2]. يصوّب الانتباه نحو دراسة الإنتاج الأدبي والفلسفي؛ «إنّه من

(1) Cf. Dilthey, Preisschrift über die Hermeneutik Schleiermachers, Ges. Schriften, Bd. XIV, 2, p. 780-781.

(2) المرجع نفسه، ص782.

الفائدة العلميّة أن ندرك كيف يمكن للمرء أن ينشئ أثراً بتشكيل اللّغة واستخدامها. ولعلّه من المفيد علميّاً كذلك أن نفهم الإنسان بما هو انكشافٌ بناءً على الإنسان بما هو فكرةٌ. فالأمران يشدّهما رباطٌ وثيقٌ من قِبَل أنّ اللّسان بالتّحديد هو الذي يهدي الإنسان ويرافقه طيلة نمائه»[1]. إنّ الفكر المنتج يسير من القصد إلى العبارة، من الدّاخل إلى الخارج، من البذرة إلى التفتّح، ولكنّ الأمر هاهنا لا يتعلّق بنقلة لوحدة ذهنيّة مكتملة من ميدان مّا إلى ميدان غيره. فالبذرة ليست مطابقةً للزّهرة وللثّمرة؛ هي مجرّد كمون وانتظار لمسارها الحيوي، الذي تتخذ في وسطه عناصر نمائها. أمّا الفكر؛ إذ يخرج إلى الوجود، فإنّه يمتثل لإملاءات اللّسان، ولكنّه يصدّه، ويفرض عليه قانون أصالته، حيث يتولّى التّعبير الذي من شأن العبقريّة البشريّة تحميل عالم الخطاب بدلالاتٍ جديدةٍ تلك التي تطبع المحيط الثّقافي بطابعها.

إنّ فكر شلايرماخر، فيما يتعلّق بطبيعة الإبداع، انطلاقاً من المحيط اللّغوي، وما يتعاطاه الفرد من علاقات [334] بهذا المحيط، يوحي بالتّحليلات العميقة لفلهلم فون هومبولد، مستكشف هذا المجال. لقد بقي شلايرماخر، وهو المفسّر واللّاهوتي والمبشّر، ماكثاً في مدار التأثير المسيحي. فاللّاهوت والكنيسة «إنّما تحقّقا بوساطةٍ من اللّغة؛ وكذلك يبقيان بوساطةٍ من التّأويل، الذي هو لازمٌ لوجودهما»[2]؛ إذ الكلام يحقّق، في المقام الأوّل، تأسيس الرّوح، وهو يضمن حفظ المعنى واستمراره؛ أمّا سائر التّأسيسات الكنسيّة، فهي ثانويّةٌ بالنّظر إلى هذا [التأسيس الأول]، حيث تبدو المواثيق الجماعيّة والتّراتبات أو المعماريّات تابعةً للتّأويليّة، التي تضطلع في الكنيسة بديوان رئيس يتكفّل بأمانة المعنى. فالعمل لاينقطع من صيرورة الفكر بالفعل نحو العبارة التي تُثبّت اليقين، دون أن تجمّده. أمّا البحث عن المعنى فيعرض زاداً ضرورياً، انبعاثاً للإلهام بفضله تبقى الحياة الرّوحية في حالة يقظة.

---

(1) المرجع نفسه، ص787.

(2) المرجع نفسه.

إنّ حدوس شلايرماخر لا يستوفيها شيءٌ؛ فبضع ملحوظات وجيزة تشير إلى آفاق خصيبة، يتعيّن استكشافها. «إنّ المسيحيّة قُدّت من لغةٍ (Der Christentum hat Sprache gemacht). فقد كانت منذ الأصل روحاً لغويّاً بالقوّة (ein potenzieren der Sprachgeist)، ولا تزال. وإنّه من لطف الأقدار أنّها لم ترتبط بالمعنى الهلّيني للحقيقة»[1]. هكذا يظهر البُعد اللّغوي بوصفه الموضع المفضّل للدّلالات كافّة. «إنّ اللغة هي الأمر الوحيد، الذي ينبغي افتراضه في التأويلية، وكلّ ما يمكن العثور عليه، مما تشترك فيه الافتراضات الأخرى الموضوعية والذاتية ينبغي أن يُحصّل انطلاقاً من اللّغة»[2]؛ ذلك أن صعيد الخطاب ليس فقط صعيداً لإلقاء يأتي بمحمولات خارجية؛ فإنّ فعل الصياغة هو مكون للواقع البشري بفضل الحركية الخلاقة، الذي هو عبارة عنها. وقد ضرب شلايرماخر، مثلاً، صغار الأطفال «الذين لا يمتلكون اللغة بعدُ، وإنما يبتدئون بالبحث عنها»، ابتداءً بالنّزوع إلى التّعبير. حينئذٍ، يتدخّل الروح بوصفه «كائناً يستشعر». لدى الكهل ولدى الطّفل، «فإنّ عمل الفهم والتّأويل يشكّلان كُلّاً يتنامى شيئاً فشيئاً»[3].

إنّ التأويليّة اللسانية، والتأويليّة الفنّية أو النّفسيّة، لا يكتسبان من الصّحة إلا بإعادة تنزيلهما في سياقهما التّاريخي. **فالتّأويليّة التّاريخيّة** توفّر مقاربةً أخرى حاسمةً، حيث الهدف من تأويل نصٍّ «هو فهمه مثلما فهمه القرّاء الأوائل»[4]. فرسائل الرّسول بولس إلى بعض الجماعات من المسيحيّة الأولى قد تمّت كتابتها جواباً على بعض الأسئلة، التي كانت تشغل المؤمنين. أمّا من أجل تأويلها، فيتعيّن الانطلاق من الحاجة، التي كانت تستجيب لها، وإذاً من تحديد المناخ التاريخي، والمادي والمعنوي الذي

---

(1) شذرات 1805-1809، كيمرله، المرجع نفسه، ص137.

(2) المرجع نفسه.

(3) محاضرات الأكاديمية لسنة 1829، كيمرله، المرجع نفسه، ص137.

(4) ملحق 1832، كيمرله، المرجع نفسه، ص159.

تحرّك ضمنه [335] النصّ الرّسولي. «لا يذهبنّ الظنّ بكم أنّ النّصوص تخصّ العالم المسيحي مباشرةً، وذلك لأنّها تخاطب بعض النّاس، ولا يتيسّر فهمها فهماً دقيقاً في المستقبل إن لم تكن قد فُهمت من جانب متقبّليها». إنّ هؤلاء يتعيّن عليهم خاصّة أن يهتمّوا بالتفاصيل التي لها في نظرهم أهميّة قصوى، وأنّه يتعيّن علينا أن نجد، من خلال هذه التّفاصيل الثانويّة، تعبيراً عن الرّوح القدُس، الذي تجلّى بوساطة مؤوّلين من سقط المتاع، أو هم إلى الموتى أقرب[1]!.

إنّ هذا البيان التّاريخي يقع على صعيدين اثنين، فردي وجماعي. فالوثيقة، كائنةً ما كانت، يتعيّن تنزيلها في سياقها الثقافي؛ «لا يمكن لأي نصٍّ أن يُفهم تماماً إلا من خلال علاقته بالمحيط الكامل للتمثّلات التي أنشئ بناءً عليها، وعبر معرفة بالظروف الحيوية كافة للكاتب ولجمهوره سواءٌ بسواءٍ. إن نصّاً من النّصوص يتصرّف إزاء جماع الحياة (Gesamtleben)، التي هو جزءٌ منها مثل جملة منفصلة إزاء مجموع الخطاب، أو النصّ المكتوب»[2]. فأخذُ التاريخية الثقافية في الحسبان يتضاعف بعين الانتباه الضروري إلى تاريخية المؤلف. «إنّ المهمّة الأولى تتعلق بوحدة الأثر بوصفه حدثاً في حياة مؤلفه. فالسؤال الذي يُطرح يتعلق بكيفية بلوغ المؤلف الأفكار التي انصاغ بها الأثر كله، وأيّ علاقة يتعاطاها الأثر بجماع حياته، والكيفية التي تتنزّل بها لحظة الإبداع بين سائر اللحظات [التي تتكوّن منها] حياة المؤلّف»[3].

ولذلك، لا يكفي أن نحلل أثراً بحسب معجمه وتصريفه، وأن نكشف عن ترتيبه الداخلي؛ بل يتعيّن تكميل الوعي بهذه المعقولية الدّاخلية بمعرفة

(1) عرض 1819، المرجع نفسه، ص85.

(2) Schleiermacher, Sìmtliche Werke, I, 1, § 148; cité dans Joachim Wach, Verstehen, Bd. I, Tübingen, 1926, p. 127.

(3) Hermeneutik, texte de 1832, hgg. Braun et Bauer, Leipzig, 1911, p. 163.

بالشّروط الخارجية، التي تسوّغ حدث الأثر المقصود وحدوثه في سيرة فرد، وفي تاريخ جمع. فاللغة، والقيم السّائدة في عصر بعينه، والتّصاريف السّياسية والاجتماعية والاقتصادية تسهم في ظهور الأفكار والأعمال من كلّ نوع. وهي ثمرات لشخصيّة وأثر من آثار الظروف. إنّ كتاباً وعملاً فنياً يجوز لهما أن يكونا حلاً لمشكلة شخصية وردّاً على تحدٍّ؛ ولكنّهما ينتميان أيضاً إلى عصرهما، ويمثلان انتظاراً، إمّا بالإيفاء بما هو مطلوبٌ ضمناً، أو بمناهضة هذا المطلوب، والتلفّت عنه. وإنّ من شأن هذه التأثيرات أن تتشابك لدى نشأة نصٍّ من النّصوص؛ أمّا تدافعها، وتعطيلها المتبادل، فيكذّبان النّزعة الحتميّة الخطّية والسّاذجة. تظهر التأويلية بوصفها مهمّةً، صنعةً تطبق إجراءات تكميلية، بعضها يتراكم فوق بعض، ويكذب بعضها بعضاً أحياناً. إنّما نواميس الواقع البشري غير ذات صلة بالآليات الأساسية، التي تنطبق على فضاء الخارج.

[336] إن حدوث المعنى يتمّ التفاوض بشأنه، في نهاية المطاف، لدى المناظرة بين الشخصيات، حيث تكون المحصلة النهائية إنشاء أثر على الشاكلة الإنسانية. «إنّ الفردانية الشخصية قاعدتها هي تلك التي للأمة، والتي للقرن. (...) أما الكاتب فلا يتيسر فهمه إلا بالنظر إلى عصره. وهذه الكلية إنما يقع اكتشافها بالمقارنة بين المعاصرين والأشباه»، وذلك باللجوء إلى القياس السلبي على سائر العصور والفردانيات المختلفة[1]. ذلك ما يسميه شلايرماخر المنهج **المقارن** (méthode comparée)، الذي يجب أن يُستعمل مرفوقاً بمنهج **الشهود** (méthode dedivination). إنّ هذا الأخير يستدعي، فيما وراء الإجراءات العقلية، الفهم الحدسي للإنسان بالإنسان. «إنّ المنهج الشهودي، وبفضل ضرب من النُّقلة إلى الغير، هو الذي نحاول به أن نمسك بفردانيته مباشرةً. أمّا المنهج **المقارن**، فيبتدئ بوضع ما نسعى إلى فهمه في عموميته، ثم يكتشف الفردانية بفضل المقارنة بالآخرين الذين يستجيبون إلى الهيئة العامة

---

(1) ملحوظات 1820 وما يليها، كيمرله، المرجع نفسه، ص109.

نفسها»[1]. إنّ المقاربة الأولى، الأكثر حدسية، تصنف باعتبارها أنثوية، أمّا الثانية فباعتبارها ذكورية؛ ولكنّ الاثنين يجب استخدامهما معاً؛ ذلك أنّ الشهود إنما يصدر عن المقارنة بالنفس؛ ودون اعتماد تحققات مقارنة لهذه المشاعر، فإنه يُخشى أن يضلّ ويتبع الهوى. أمّا المنهج المقارن من جانبه فيتطلّب مدداً من الحدس الشهودي من أجل أن يفاوض بشأن العلاقات بين الكلي والجزئي[2]. على أنّ مبدأ القياس البشري يدخل في أصل هذه الإجراءات، وهو الذي رفع هردر من شأنه، وهو السابق في هذه الطائفة اللاهوتية المتأصلة في المذهب التقويّ، الذي ينتسب إليه شلايرماخر أيضاً.

وفي نهاية المطاف، إنّ أفضل منهج ينبغي أن يجمع المقاربات الذاتيّة والموضوعيّة، من حيث تستخدم معاً بحسب نظام الشهود والتاريخية بقصد إعادة بناء (Nachkonstruieren) النص المعطى. أما وجهة النظر «التاريخية موضوعياً»، فتقترح فحص «كيفية تنزُّل النص في جماع اللغة والمعرفة المحايثة لهذه اللغة، من حيث هي نتاج لغوي». إنّ وجهة نظر الشهود الموضوعي تتمثّل في «استشعار كيف يكون النص نفسه مدعوّاً ليصير علامة في اعتمال اللسان». أمّا في منظور التاريخية الموضوعية، فإننا نحرص على فهم «كيف أنّ النصّ، بما هو معطى بالفعل (Thatsache)، هو معطى للرّوح»، بينما الشهود الذاتي ينزع إلى التنبّؤ بمستقبل النص في فكر المؤلف، والأثر الذي سيظهر عليه في المستقبل، برجع صدى[3].

بمثل هذا الرسم، إن التأويلية تشبه أن تكون غامضة، مشوشة، بما فيها من تشابك وجهات النظر التي تبدو مزاحمة بعضها لبعض؛ فالمنهج النحوي، والمنهج النفسي، والمنهج الفني، والمنهج التاريخي، والمنهج المقارن، والمنهج الشهودي، التي استخدمت واحداً تلو الآخر ذاتياً وموضوعياً

(1) عرض 1819، كيمرله، المرجع نفسه، ص109.
(2) المرجع نفسه، ص109 وما يليها.
(3) المرجع نفسه، ص87 (1819).

[337]، لا يبدو أنها تقبل التمييز المحكم بينها بيسر، ولا سيما أنها لا تعمل أبداً منفصلة بعضها عن بعض، وإنما بالتضافر والاجتماع. من ذلك جاء الانطباع بصناعة غير ذات ترتيب، يبدو أنها في مجهوداتها الكثيرة آيلة إلى الفشل في مشروعها للهيمنة على وفرة المعنى. إنّ الإقرار بالفشل ليس له أن يحبط عزم شلايرماخر؛ فتأويلية الحقيقة الإلهية والبشرية للكتاب تعلم من قبلُ أن الحقيقة النهائية للوحي تبقى سراً أخروياً. ولذا يتعيّن إكمال دراسة الإجراءات الإبستمولوجية بإسكاتولوجيا للمعنى، تكذبها الواحد تلو الآخر، وكلّها مرة واحدة. سيكون من العبث أن نسلّم، مع بعض المتخصصين في التأويل اللساني، بأن نصاً من النصوص يلزم له معنى واحد ووحيد[1].

إنّ الانطباع بعدم الكفاية، زيادةً ونقصاناً، الذي يمكن أن ينشأ من نظرية التأويل لدى شلايرماخر، يجب تعديله في المقام الأول بأخذنا في الحسبان أنّ المفكر الرومنطيقي لم يدوّن رسالة في التأويلية بالمعنى المخصوص. فقد تمرّس بهذا الفنّ طيلة مسيرته الجامعية. أمّا النصوص التي بحوزتنا فليست غير ملحوظات وإشارات ومذاكرات مع تقديمات جزئية أحياناً، أو حتى مقرّرات لطلبة. ولذا من الجائز أن تكون ثمّة انقطاعات، وحالات متعاقبة مع تبديلات في وجهات النظر؛ كلّ ذلك لا يشكّل مجموعاً مرتباً على جهة التعاصر، الذي يلزم لترتيب دقيق. فقد كان شلايرماخر يرتجل دروسه قدر المستطاع؛ والشذرات الأكثر دلالة إنما تعرض فقط مرتكزات لفكر عامل ما إن رأى النور حتى توارى دون أن يترك من الآثار غير تلك التي رسخت في ذاكرة المستمعين.

وفي نهاية المطاف، إن عنوان كتاب كيمرله يُعدُّ أكثر مما ينجز فعلاً؛ فتأويلية شلايرماخر لم توجد إلا في هذا الخلق المستمر، الذي كان ينطق به كلام المعلم في حضرة مخاطَبيه، من حملة حقيقية كانوا أطرافاً شاهدين على ظهورها. أليس خير مالك ما نفعك. فلنطبق تأويلية شلايرماخر على تأويلية شلايرماخر؛ إذ صرح، في مواضع مختلفة، بأنّ التأويل مهمّة لامتناهية. فلا

(1) كيمرله، المرجع نفسه، ص84.

أمل في أن نعمل على استكمال نظرية قادرة على التحكّم في فهم اللامتناهي. فالتأويلية لا يمكن لها أن تشكّل نسقاً، وأن تنغلق على ذاتها؛ إنّ تأويلية تقدم على أنّها علم مكتمل إنما تشهد على نفسها بالبطلان. لقد كان شلايرماخر يقدّم دروسه بوصفها توطئة لقراءة العهد الجديد، من أجل إعداد طلبته الشبان لمواجهة سرّ الله في عيسى المسيح؛ وليس لنا أن نتوقّع من بقايا تعليمه صيغاً تمكّن من الإمساك بناصية السر؛ أي من نفيه.

فضلاً عن ذلك، إنّ مبدأ القياس، الذي يجوّز اشتراكاً في الدلالات بين الخلق والخالق، يقيم تضايفاً بين الثيولوجيا والأنتربولوجيا. فنظرية التأويل تنطبق على كلام الإنسان مثلما تنطبق على كلام الله. ولقد نقلنا بلفظة النص (texte) [338]، ما عبّر عنه شلايرماخر بلفظة الخطاب (Rede, discours). ولفظة الخطاب هذه تنطبق على كلّ شكل من أشكال العبارة، لا على الشكل المكتوب فحسب. أمّا التأويلية فتوسع من دائرة تأثيرها إلى تأويل وثائق الحضور البشري كافةً. من هاهنا ينقلب الحال؛ فهذه التأويلية التي لم تكن واحدة منها تصير، ما لم تكن لتدعيه لنفسها، مقدمةً عامة، دربة على المقاربة الرومنطيقية للحقيقة، على البحث عن المعنى الذي يتحدّى كلّ المعاني الممكنة، ويسوغها في آن، من أجل أنّه يتنزّل وراء أفق الدلالات تَنزُّلاً لا مُعقّب عليه.

زيادةً على ذلك إنّ شلايرماخر ليس منعزلاً؛ فقد لقي أثر هردر، وهو معاصرٌ لهومبولد، ولآست؛ ولقد انتسب إلى الخلية الأولى **للأثينيوم**، وشارك حيناً من الزمان الحياة المادية والروحية لفريدريش شليغل، الذي أدرج نصوصاً لصديقه ضمن السلسلة المنشورة في المجلة. إنّ **تأويلية** شلايرماخر، على الحالة المقتضبة والمضطربة التي بلغتنا، تجد مكانها في أدب المقابسات، الذي اصطنع له فريدريش شليغل النظرية [المناسبة]؛ فالمقابسة والشذرة تعرض جانباً ضئيلاً من الحقيقة؛ ومثلما يمكن لقطرة المطر أن تعكس نور الشمس، كذلك المقابسة يمكن أن تحقّق الإبانة عن

اللامتناهي والاستدلال عليه، بحسب حكم المتناهي؛ كبرق في ليل، أو كحبّة تولّدت من فَلق، من انشقاق في الحق، للمقابسة قوّة دلالة أعلى من تلك التي لرسالة، أو لمتن مرتّبٍ ترتيباً عقلياً يُزين لها عن خطأ أنها تحيط بأرض الحقيقة بين جدران روض من رياض الكهنة. لم يكتب شلايرماخر تأويليةً؛ وهو ليس مسؤولاً عن النصّ الذي نُشر بهذا العنوان وباسمه. غير أنّ هذه الفوضى واللامسؤولية هي حتماً أماراتٌ على حقيقة أعلى؛ فلعله من العبث أن نسترجع ترتيباً أهمله شلايرماخر، وأن نكتب الكتاب الذي لم يشأ أن يكتبه، من أجل أنه كان يرى دون شك أنه لم يكن من الممكن كتابته، وأنّ حصة الحقيقة في هذا الكتاب المرتقب سوف تكون أقلّ مما لو كانت في مجموع مقابسات لا تجتمع، ولا يكون منها كتابٌ أصلاً.

إنّ شلايرماخر إذ أعرض عن كتابة تأويليته قد أتى بأكثر ممّا لو كتبها؛ فقد صار واحداً من المسؤولين الكبار عن النقلة الرومنطيقية في معنى الحقيقة، التي تأكدت بأسماء أخرى غير اسمها طيلة قرن ونصف من بعده، إلى يوم الناس هذا. فالتأويلية نجدها في مبدأ الانتشار العظيم للعلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، التي هيأت في قطاعاتها المتخصّصة لتجديد القيم الأنتربولوجية وفي التاريخ واللسانيات والفيلولوجيا والسيكولوجيا والإثنولوجيا، وغيرها. والأمر لا يخصّ علوم الثقافة فحسب، فالفلسفة، في القرن التاسع عشر، ما لم تنحدر إلى وضعانيّة وعلمانية، تسلك سبل المقاربة التأويلية للواقع الإنساني. لقد أعلن نيتشه أنه لا حقيقة إلا على شاكلة التأويل. على أنه ثمّة تواصل لا مريّة فيه بين شلايرماخر وبين سلسلة المفكرين، من ديلتاي، وهوسرل، وهايدغر، وياسبرز، تفضي إلى فلاسفة اليوم، الذين يتزيّنون بريش يلتقطونه من الحقول الإبستمولوجية حيث يتخلّف، من فضاء ذهني يجهلون مؤسسه. ولما كان الله قد مات في الأثناء، الإله الذي [339] كان شلايرماخر يؤمن به، وقد تلاشى الوجود بالمرة، فقد صارت التأويلية بحثاً عن معنى يكتفي بنفسه. لقد صار المعنى بديلاً للوجود،

قناعاً لغيبة الوجود، نقداً زائفاً للوجود، أطرد النقد الصحيح. إنّ التأويلية وحدها تنزع إلى أن تحل محلّ الفلسفة، أن تقوم مقامها في زمان فُقد فيه كلّ معنى للقيم، وعمّ الضلال الأنطولوجي.

ذلك أنّ الفكر الرومنطيقي يسعى في طلب الوجود، ويفترض أنطولوجيا للحضور. سوى أن الوجود لا ينقاد إلى العبارة؛ وعلى الرغم من كثرة المحاولات، فهو يستعصي على التدوين في الصيغ، التي من شأن عالم الخطاب. إنّ التأويلية مهمّة لا متناهية من قِبَل أنه لا يمكن قول اللامتناهي؛ فاللامتناهي عصيٌّ على القول؛ ذلك أنّ الرومنطيقية، وهي نمط من الفكر السلبي، تستظهر المنافحة والتصوير لحضور ليس للوعي البشري قدرة للإقبال عليه إلا من وراء حجاب الإشارة، والظنّ والرجاء أو اليأس. فالفكر الرومنطيقي يرجع، في آخر المطاف، إلى إسكاتولوجيا الحضور الشامل، الذي ترتدّ إليه آفاقه كلها، مثلما تبيّن ذلك تأملات واحد مثل شيلنغ أو بادر. الرومنطيقية هي تصوّرٌ عرفانيٌّ للعالم.

أمّا التأويلية المعاصرة، فتدعو إلى نزعة عدميّة، إلى نزعة سلبية جذرية؛ فهي في العادة خطاب في اللامعنى. فالخطاب البشري ينغلق على خواء موت الله، وعلى خواء موت الإنسان، دورٌ فاسدٌ يبرر اضطراب الوعي وهوان القيم. لا شيء يجمع الوعي الرومنطيقي الذي يحيا، لدى الاتصال باللامتناهي، التفاوت بين المتناهي واللامتناهي، وهو أساس إنّية الإنسان، ومسايرة بعض الفلاسفة في أيامنا للعبثي، في غياب كلّ تسويغ للنظام البشري، اللهمّ إلا ما تزيّنه لهم أنفسهم من انقياد لتوابعهم [démons]. إنّ التأويلية الرومنطيقية مهمّتها هي السعي وراء جمام المعنى. أمّا الفلسفة التأويلية الحالية، فتعمل على مشروع لتحطيم الخطاب والقيم؛ وتنتصر إذ تجعل الواقع البشري هباءً منثوراً.

❋ ❋ ❋

الباب الثالث

المنوال البيولوجي في العلوم الإنسانية

الفصل الأول

مقولة الحياة في العلوم الإنسانية

إنّ عمل الفهم، أيّاً كان المجال، يتمثّل في الوقوف ضدّ تلاشي المعنى، الذي ينساب انسياب الماء في الرمل، متى تمّ تثبيته في وثيقة. ويشبه أن تكون البشرية، في كلّ حين، عرضة لفقدان الذاكرة؛ فالعلماء هم من المعيدين، من الذين يتولّون هذا المعنى المتلاشي بالإحياء. ولكنّ العلماء يموتون أيضاً ولا يتركون لورثتهم وأتباعهم غير وثائق أخرى تضاف إلى تلك التي كانت موجودة من قبلُ، في انتظار البعث، الذي ينهض له جيلٌ جديدٌ. إنّ الخلق المستمرّ للمعنى إنما يعمل على نشأة آخرة تجاهد لاستنقاذ تشكيلات العالم الثقافي من النسيان، وهي صورٌ مارقةٌ تولد لتموت في حينها.

تبدو معرفة الواقع البشري حينئذٍ وقد اختُزلت في نقوش على سطح الماء، انعكاسات في مرآة وعي يذوي، يتهدّده خطر السقوط في النسيان، في الغفوة، أو في الغياب النهائي للموت، كما لو كان على البشرية أن تفنى في كلّ حداد؛ ذلك أنّ التأويلية، التي على مقاس الذات الفردية، تفضي إلى مثالية مطلقة، أو في أحسن الأحوال إلى مونادولوجيا، حيث يمكن لوعي الذات أن يستغني عن حضور الموضوع. ولقد لقي المذهب الرومنطيقي في بداياته تأثير فيشته، ولكنّ الامتياز الجذري، الذي حظي به الوعي الأصلاني، كان يصطدم ببداهات معاكسة لفلسفة الطبيعة (Naturphilosophie)، التي صاغها شيلنغ. إنّ العزل المفرط **للأنا** الفيشتي قد

أنشأ نظرية في العلم لم تكن قط، في زعمها الإمساك بناصية المطلق، متوافقةً مع الأعمال، التي تنتسب إلى البحث التجريبي، والتي تنطلق من المعطى لتستخلص منه، على قدر الإمكان، الدلالات التي هي مشدودة إليه. أمّا التأويلية، فليس لها أن تساير الإملاءات القبلية لعقل منتصر؛ ذلك أنّها تقع تحت طائلة وثائق صفاؤُها المعقول لا يكتمل أبداً. فالأنا إنّما يستنقذ جزءاً من الدلالات الثاوية في اللاأنا، الذي هو مناظر له، حيث تبقى دوماً بقيةٌ، ومعنى لواقع هو مختلفٌ لا يستوفيه شيءٌ.

إنّ التأويلية لا مكان لها في رسم نظرية العلم (Wissenschaftslehre) بحسب المعايير الفيشتية، التي تستعلي بهضم جملة الظواهر كلها؛ ذلك أنّ استقصاء المعنى ينبسط على [344] سطح فاصل بين فضاء الداخل وفضاء الخارج؛ فالفيلولوجيا والتفسير والتاريخ وعلم النفس هي فنون تجريبية ذات وجود مستقل يفرض تقدير المؤوّل. إنّ الواقع البشري هو موضوعٌ لمعرفة خاصة، مادتها داخلة في الفرد، وخارجة عنه في آن واحد. والتأويلية إنما تتدخل لتفاوض المعنى، بما هو مناسبة بين الداخل والخارج؛ وهي إنما تنتشر على جهة التمثل، دون نفي الحقيقة، التي من شأن العالَم، ولا تلك التي من شأن الروح. فالمكان يبقى شاغراً من أجل سعي في طلب الوجود، من أجل أنطولوجيا لهذا الميدان ولذاك. والحقّ أن الفلسفة التأويلية المعاصرة، التي تستبعد الوجود، وتكتفي بتفسير للمعنى، تسعى إليه بلا نهاية، دون أن تشكّك في الواقع، لا شيء يجمعها بالفكر الرومنطيقي. فالتأويلية الرومنطيقية تفترض واقعيةً أساسيّةً؛ إذ إن الطبيعة والإنسان هما من الموجودات الفعليّة، والإنسان يوجد في الطبيعة، التي تولد من رحمها، وحفظ جذورها. إنّ التأويلية تعرض طلوع المعنى تلقاء الوعي، نقطة إحداثية أو أمارة على معقولية على مقاس الكون. وإن إبستمولوجيا العلوم الإنسانية يتعين عليها أن تضطلع بهذا الافتراض، الذي ينتشر على أفقه مراس التأويل.

أما الفهمُ فهو أخذٌ وتحصُّلٌ لمعطى عالق بالمجال الذهني للذات. إنّ

نجاح هذه العملية مشروطٌ بأن يكون الموضوع المعروف غير غريب عن الذات العارفة؛ لا أن يكون مطابقاً له تماماً، وإلا جعل اشتباه المعنى من المعرفة أمراً لا نفع منه. إنّ اشتراكاً طبيعيّاً هو أساس مبدأ التناسب، الذي لا تقوم دونه الإبستمولوجيا الرومنطيقية؛ ذلك أنّ لعبة التناسب تُحدث تقديراً للهوية على مراتب متباينة، من الأدنى إلى الأقصى. وحينما يتعلّق الأمر بمعرفة الإنسان بالإنسان، فإنّ هيئة الكائن الإنساني عينها، المشتركة بين الأفراد كافةً، تضمن لعبة المطابقة، غير أنّ أهمية التناسب تمتدّ إلى ما وراء الهيئة البشرية؛ لكون النوع البشري نوعاً من بين الأنواع، وأنّ سلم الكائنات يعرض درجات لا محدودة العدد من الأصناف الحية. وإن استثنينا الحيوانات، فإنّ النباتات تدخل في نظام الخليقة الحية؛ أمّا المعادن والكواكب فهي متنفسة من قبل عين القوة الحيوية، التي يفصح عنها الكون في جملته. بهذا النحو يقوم الفهم البشري على المطالبة بحق القضاء في شأن الكائنات والأشياء؛ حيث تكون جملة هذه الأشكال مرسومة في انبساط معقولية مناسبة في نهاية المطاف لتقدير الخالق. أمّا القياس الأخير، الذي من جنس إسكاتولوجي [رؤيوي]، فيستكمل تحقيق المعنى هذا؛ إذ يجعل التناسب بين الخلق والخالق للكلام البشري ضماناً دلالياً، دونه سيكون باطلاً (ab-surde) لا محالة.

بيّنٌ أنّ المقاربة الرومنطيقية للواقع البشري إنما هي تبعٌ للبسط الأنطولوجي لفلسفة الطبيعة وللإسكاتولوجيا المسيحية؛ ففي الإجراءات الدقيقة للفيلولوجيا ولفنّ التاريخ، ليس ثمّة من تناقض بين المقتضى الصارم لفقه المنهج، وبين النّفس الميتافيزيقي، الذي يسوّغ الانتشار الكوني للمعرفة. أمّا علماء ألمانيا، الذين أعطوا دفعاً جديداً للعلوم الإنسانية، فقد كانوا يشتركون في بضعة افتراضات، أحياناً [345] لا يعترف بها أولئك الذين كانوا ينتسبون إلى مدرستهم في أرجاء أوربا. وقد كانت النزعة الحيوية هي أولى هذه العقائد؛ إذ تجلت في المعجم المستخدم، بلا نقد أحياناً، من

جانب المتخصصين من مختلف الميادين؛ فهم يتحدّثون بعبارات **الحياة والنماء والتفتق والإزهار والهرم والموت والتطور والجذور والفروع**، وغير ذلك، في مجال اللغات والمؤسسات والشعوب والدول والأديان أو الثقافات. لقد فرض المنوال البيولوجي نفسه في تصور الأشكال المتنوعة للواقع البشري، هي مورفولوجيا تلقائية تعكس على مختلف موضوعات المعرفة مقولات الحياة. لا شك في أنّ هذه النزعة الحيوية التلقائية قد تمّ حصرها في نظام للخطاب غير مدرَكٍ؛ وقد صار من الجائز أن نتحدّث عن جبل بعبارات **القدم والجنْب والحُلوق والضّلوع والأعناق والحَلمات**، وغير ذلك، دون التسليم مع ذلك بالتصورات العتيقة، التي مفادها أن الجبال كانت عمالقة متحجرة. إنّ هذه العبارات التلقائية من الكلام إنما تعرض إلقاء لبداهات غير واعية، مركوزة في أغوار الوعي، تضجّ بالدلالة حتى وإن لم تكن مقصودة صراحةً.

إنّ منطلق الفهم الرومنطيقي هو الحلفُ الدائم بين الذات العارفة والواقع المعروف. فالحس بالاشتراك، في تشكيل المعرفة، يفوق حس التعارض والاختزال، الذي يتعسف على الواقع. وإننا نجد هذه المسألة تتواتر في فكر يوزيف غوريس (1776-1848)، من رينانيا، الذي تحمس، بادئ الأمر، للثورة الفرنسية، ولكنّه بعد الخيبة من الإمبريالية الثورية والنابوليونية، أنكر يعقوبيته ليصير خصماً لدوداً لفرنسا، قبل أن يمثل بتعليمه الجامعة الجديدة في مونيخ. إنّ غوريس، الذي ابتدأ بالفيزيولوجيا الرومنطيقية وبفلسفة الطبيعة، هو متخصّص في علم الأساطير، وفي تاريخ الأديان والتاريخ بحصر المعنى، مستلهماً نزعة كاثوليكية محافظة استمات في الذبّ عنها باقتناع راسخ.

لقد عارض غوريس بين القياس والتحليل «الذي بحكم الفصول والاختزالات إلى المقولات، بلغ تصور نظام نسقي». في حين أنّ «كلّ فصل، كلّ تفكيك مفضٍ إلى تدمير واقع حيّ». أمّا المسار السليم، في المنحى المعاكس، فيلزم نفسه بأن يحترم الحياة، بأن يتفكر دوماً «الحياة

بوصفها حيّةً». ومن بين التعارضات التي يتعيّن استبعادها، تلك التي بين الذات والموضوع، بين الداخل والخارج. فإنّه من البين أن الإنسان يعارض العالم الخارجي، في الظاهر على الأقلّ، لدى استخدام حواسه؛ ولعله تعارض وهميّ، من أجل أنّ الوعي والفكر لحظتان في نمو السيرورة الحيوية[1]. إنّ اليعقوبي الشاب صرف همّه في دراسات موسّعة في التشريح، وفي الفيزيولوجيا والطب. وقد لقي أثر كتابات شيلنغ في فلسفة الطبيعة؛ وقد حملت كتاباته الأولى علامات فلسفة الهوية. نشر في كوبلانس، سنة 1802، **(مقابسات في الفن)**، **(مدخل إلى مقابسات متعلقة بالأورغانوميا، بالفيزياء، بالسيكولوجيا وبالأنتربولوجيا)** تبعه، سنة 1805، **(عرض في الفيزيولوجيا والأورغانولوجيا)**. لقد تأكدت الفكرة عن نظرية عامة في [346] الكائنات العضوية (أورغانوميا أو أورغانولوجيا)؛ أمّا ما اقترحه غوريس من ألفاظ مستحدثة، فلم تجرِ مجرى الاستعمال: فقد كان ذلك أوان ظهور عبارة **بيولوجيا**، في ألمانيا وفرنسا معاً. إنّ الألفاظ التي تخيرها غوريس تحمل أمارة الإلهام الرومنطيقي، الذي مفهومُ الكائن العضوي عنده مفهومٌ رئيسٌ. فضلاً عن ذلك، إنّ عنوان **(المقابسات في الفن)** يشهد بأنّ مدار تأثير هذه الفكرة يمتدّ إلى خارج مجال الظاهرات الحيوية، بالمعنى الضيّق، من أجل أن السيكولوجيا والحياة الذهنية والأنتربولوجيا معنية بذلك أيضاً؛ ذلك أنّ المعقولية العضوية تشعّ على النظام البشري بأسره، دونما فرق بين الواقع الجسماني المتجسّد وبين الوعي اللاجسماني المنشور بغير حامل مادي ملموس. فالفرق الظاهري بين ما هو جوهري، وما هو غير ذلك، لا يمنع تأكيد الغائية نفسها المحايثة للحياة النفسية وللحياة العضوية سواء بسواءٍ.

والحقّ أنّه لا مجال للفصل بين الواقع الطبيعي والواقع البشري فصلاً في الوجود والأعيان؛ ذلك أنّ الإبستمولوجيا الرومنطيقية للعلوم الإنسانية تقوم

---

(1) Reinhardt Habel, Joseph Gorres, Studien ueber den Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften, Wiesbaden, 1960, p. 55.

على رفض التفرقة بين إبستمولوجيتين كلّ واحدة منهما لها أن تحفظ حقها بالنظر إلى الأخرى. أمّا وظائف الروح البشري، فتجد نفسها في تساوق تناسبي مع جماع السيرورات الحيوية، التي تضبط إيقاع الوجود الفعلي في جملته. وكما أنّ الشمس تشعّ بنورها على الفضاء المحيط، كذلك العقل يشرق بأفكاره على الشخصية. إنّ الإلهام التناسبي يجسد الروح، ويروّح المادة، بفضل المناسبة التي بين سبل مقاربة الواقع. فالنفس البشرية في مقدورها أن تستردّ ما فُصل عنها، وأن تجعل منه شيئاً منها، ما دامت تجد في الكون بأسره انتشاراً لحياتها الخاصة. ينبّه غوريس على آناءٍ تجرب فيها النفس تقسيم العالمين، وتتردد بين التخوم: «إنني أتأرجحُ في الفاصلة التي بين كونين، أغوص حيناً في أحدهما، وحيناً في الآخر، أجد نفسي حيناً مشتتاً بينهما، مزاجي يشبه من يحيا لحظة الفراق، حينما يتوارى عن ناظرينا مظهر ما، ويشتدّ آخر أكثر فأكثر...»[1]. حينئذٍ، يستشعر الفرد أنغام الحياة الكلية، دون أن يفنى فيها؛ إذ يجد لديها مرتكزاً ليقينيات بديلة.

يتبدى الوعي، لدى الشاب غوريس، مثل قوّة تشكيلية، حساسة لاعتمالات القوى المتداولة الفاعلة فيها، على تخوم عالمين. «فإن شطر وجودنا يقع في واضحة النهار، والآخر يذوي في ظلمات الليل؛ في واحدة من هذه الحالات، نجد أنفسنا على مقربة ودّية من قوى الطبيعة، على صلة حميمة بها؛ أمّا في الأخرى فإنّ عالم الأرواح يُفتح لنا، وتجد حياتنا نفسها متّصلة اتصالاً مباشراً بالقوى العقلية»[2]. يتحدّث الفلاسفة الكلاسيكيّون عن وعيٍ منغلق على نفسه، يحكمه استقلال الحكم الذي يرسم أفقه. أمّا غوريس فيصِفُ فكراً مفتوحاً، [347] دون ترسيم دقيق، هو نقطة عبور وتشابك بين اتجاهات تتعارض وتتخاصم أيّها أحقّ وأسبق. إنّ المعاني الرّومنطيقية

(1) Gorres, Gesammelte Briefe, hgg. v. Franz Binder, München, 1874, t. I, p. 73; dans R. Habel, op. cit., p. 56.

(2) Gorres, Gesammelte Schriften, hgg. von der Goerres gesellschaft, Kln, 1926 sqq., Bd. II, 2, 73, cité ibid., p. 58.

للتعارض (Gegensatz) **وللاستقطاب** توحي بهذه البدائع المتقابلة، التي تحكم انقطاعات الحضور في العالم. فالتناسب يطابق ملكة تجميع وتشابه على الرغم من الفوارق؛ أما الاستقطاب فيرجع إلى توترات ينفرط بفعلها الاجتماع والإجماع على الدلالات. فإن توقفت هذه التوترات المقابلة عن العمل، سوف يتراجع وعي الحياة العضوية سريعاً ويهوي في قرارة الموت.

إن الوعي البشري؛ إذ يقع على طرف كونين، يبسط منطقة تخوم، حيث تولد الدلالات في النزاع ثم في الوفاق بين المعقوليات المتدافعة. حينها تفقد التأويلات المثالية صحتها؛ فهي تفترض انغلاق المونادة على نفسها، حيث يفصح الوعي البشري عن القدرة على استجماع المعقولية، عن التحكم في المعنى. غير أنه إن كان الوعي فعلاً محل انبجاس المعنى، فإنه سيحاول تثبيته، دون أن يكون قادراً على الهيمنة عليه، ولا على توليده بما له من وسائل. فهو يجد نفسه معلقاً على الطرف بين وسطين مغذيين، يستمد منهما غذاءه طوراً بطور. إنه لا يحظى بموضع متميز للملاحظة؛ حيث يمكن له تحكيم المجادلة في شأن الحقيقة بضمان وتكليف من إله المناطقة؛ فهو يحاول، على حسابه، وعلى قدر وسائله، أن يستوضح نصيبه من الحقيقة. من هاهنا جاءت مصاعب تأويلية شلايرماخر، التي تفترض هذه الإشكالية الأنطولوجية، ولا تنشغل بها انشغالاً مباشراً، وتعترف بالمنزلة الذاتية الخالصة لإجراءات الفهم.

ويشبه أن يكون **التناسب والاستقطاب** وظيفتين متكاملتين للإبستيمولوجيا الرومنطيقية. فقد احتفى غوريس بحركة القبض (systole) والبسط (diastole)، التي تحيي الطبيعة في حضورها الكوني. والفكرة موجودة عند الشاب غوريس: «الانقباض والانبساط هي دقات نبض الطبيعة؛ إنها تحيا بشدة وقوة ما دامت [هذه الدقات]؛ وهي تنهار، وتتداعى إلى الموت، حينما يقتل النوم المخدر القوى التشكيلية، ويتلاشى النَّفَسُ والتنفّسُ في الخلاء»[1]. ثمة تواصلٌ

(1) Gesammelte Schriften, loc. cit., op. cit., p. 61, dans Habel, p. 22.

أو بالأحرى اتحادٌ بين «عضويّة الرّوح»، و«عضويّة الطّبيعة»، يربطهما تبادلٌ بنيويّ. «إنّ النّفس (Gemüt) تُبنى باستجابةٍ داخليّةٍ من الرّوح (Geist) للطبيعة؛ كذلك الأمر مع الكائن العضوي الذي يُبنى بتخريج الطبيعة عند التماسّ مع الروح. فالمادة الميتة تتنفّس في الكائن العضوي؛ والكائن العضوي هو الدرجة التي تترقى إليها الطبيعة من أجل أن تتشبه بأكبر قدر ممكن بالعقل. أما المادة فلا توجد إلا في المكان، والفكرة في الزمان؛ والمادة العضوية تمتلك الامتداد مع التعاقب، الانتشار المكاني المجموع إلى الديمومة بحسب درجة التشكل العضوي»[1]. وفي كتاب (**مقابسات حول الأورغانوميا**) (1803)[*]، حاول غوريس أن يستخرج قوانين الحياة التي إذ تطلعُ في مستوى [348] الذهن والعقل تضمن الارتباط بين الانتظامات العضوية وبين الملكات النفسية، مثلما تتأكد بنحو خاص في الميدان الجمالي، وهو نشاط مفضل يكشف فيه الروح عن قدرته على التشكيل العضوي للمادة.

في السنوات الأولى من القرن، حينما بلغت الحركة الرومنطيقية، بتأثير من شيلنغ، وعيها بذاتها، نبه فكر غوريس على انخراط الإنسان في الكون. «لما كانت الطبيعة الخارجية تنفذ إلى النفس بوساطة الأعصاب المحركة، كذلك النفس (Seele) تتدخل بوساطة الأعصاب المحركة في العالم الخارجي. فالطبيعة تثير الأحاسيس والإدراكات في النفس، والنفس تثير حركات في الطبيعة. وإنه بفضل مقتضى الاستقطاب، تلتقي الأعصاب الحساسة في الكتلة الكروية للدماغ؛ وعلى العكس من ذلك، مثلما أنّ النبتة، انطلاقاً من جذرها، تبسط إنبات فروعها الكثيرة تلقاء الشمس، فإن الأعصاب المحركة المنبثقة هي أيضاً انطلاقاً من جذر واحد، تنبسط تلقاء الطبيعة الخارجية»[2]. إنّ قوى الجذب والدفع، القوى الموجبة والسالبة،

---

(1) Ges. Schriften, p. 68; Habel, op. cit., p. 24.

(*) Aphorismen ueber die Organomie, 1803.

(2) Ges. Schriften, p. 182; Habel, op. cit., p. 27.

التي تقوم على المغناطيس الكوني، إنّما تسهم في حفظ الحياة، التي عرفها بيشا، قبل وقت قصير، على أنّها «مجموع القوى التي تقاوم الموت».

إنّ النزعة العضوية الرومنطيقية تولّد معقوليّةً كليّةً حاويةً للعضوي وللروحاني في مجموع ذي قوّة عليا، يتميّز بإمكان قلب الدلالات في دارة ذات منفذين اثنين. ولقد أشار نوفاليس إلى هذه المبادلة بين الجسم والروح، بوصفها نقطة انطلاق مثاليته السحرية. «إن كنّا من المكفوفين والصمّ وفاقدي الحواسّ، وكانت نفسنا مع ذلك **مفتوحة** كلها، وحيث يكون روحنا ما يكونه العالم الخارجي الآن، حينئذٍ سوف يكون العالم الباطني متعلقاً بنا كتعلّق العالم الخارجي اليوم (...) ذلك أنّه لن يكون في مقدورنا أن ننتج غير تعديلات - لعلّها أشبه شيء بأفكار، ونحن نحسّ بانقياد إلى اكتساب الحواس، التي نسميها حالياً الحواس الخارجية. من يدري إن كنّا سنقدر، بعد مجهودات كثيرة، أن ننتج عيوناً وآذاناً وغير ذلك؟ فإنّ جسمنا سيكون حينها تحت تصرفنا، وسيشكّل جزءاً من عالمنا الباطني كما هي نفسنا اليوم...»[1].

إنّ النظرية الذهنية في المعرفة تجعل من التمثّل اتصالاً عابراً للوعي بالموضوع المتمثَّل؛ فالروح يقدر مداه، ويستخرج شكله. أمّا الفهم الرومنطيقي، فينفذ إلى صميم الموضوع نفسه، بفضل مطابقة مكّن لها التناسب، الذي يؤكّد اشتراك الكائنات في الكون. كتب نوفاليس «من أجل الإحساس بشيء ما بنحوٍ تام، والتدرّب على معرفته، يتعيّن عليّ ضرورةً أن أجعل منه حساً وموضوعاً لي في الوقت نفسه -يتعين عليّ أن **أحييه**- أن أجعل منه الحسّ المطلق. (...) ستكون لي بهذا الشيء معرفة و[349] تجربة مداورة ومباشرة معاً؛ تمثلية وغير تمثلية، كاملة وناقصة، باختصار نقائضية- تأليفية. (...) إن معرفتي بالكلّ من شأنها أن تفصح عن سمة التناسب؛ ولكنه تناسبٌ يرجع، على النحو الأكثر باطنية وفورية، إلى المعرفة المباشرة

(1) Novalis, L'encyclopédie, Fragments, classement Wasmuth, § 1668; trad. Gandillac, Edition de Minuit, 1966, p. 364.

والمطلقة بالعنصر المقصود. (...) إن الإحياء نفسه ليس غير استحسان، تطابق. وإنه ليس لي أن أحصل تجربة بأي شيء إلا متى ما حملته في نفسي؛ وإذاً يتعلق الأمر، في الوقت نفسه باغتراب عن ذاتي، وبنزوع يحمل جوهراً آخر إلى جوهري، وبتحوّل لهذا الجوهر في الجوهر الخاص بي...»[1].

إنّ تصورات المعرفة ذات السمة الفيزيائية تستحضر نشأة العلم على منوال السببية الآلية، بحسب رسوم من التخارج المتبادل بين العناصر المكونة لسلسلة الحتمية. هذا التعارض الغليظ لا انطباق له على مجال الواقع الإنساني، حينما يجيء الإنسان إلى العالم طالباً معرفته لا اعتماداً على معاينات فيزيائية، بل في انتشار القوة الحيوية، وبحسب الحاجات والمصادر المكونة للكائن الإنساني. فالحضور في العالم يجعل من العالم حضوراً؛ إنه يغير من هيئة الواقع بحسب التناسب مع الكائن البشري. يقول نوفاليس: « إنّ العالم يمتلك استعداداً أصليّاً ليلقى منّي الإحياء -وهو بالمعنى المطلق يلقى مني الإحياء بنحو قبلي- أن يكون **واحداً** معي. فإن لي انقياداً واستعداداً أصلياً لأن أُحْيي العالم. ولكنني لا أقدر أن أتعلق بشيء لا يسير بمقتضى مشيئتي أو لا يوافقها. وإذاً فإنه من الضروري أن يكون العالم، بنحو أصلي، على ترتيبٍ يجعله يسير على مقتضاي؛ يتوافق مع مشيئتي»[2].

إن المذهب السحري لنوفاليس يجب ألا يؤخذ كأنه خرافة (Märchen) إبستمولوجية، هي من نسج الخيال المحض. لقد تفطن نوفاليس إلى القوة العجيبة، التي تعطي الفكر إمكان التطابق مع الطبيعة، بما يكفي ليسمح له بالفعل فيها. ولعل مثل هذا التناغم غير ممكن إن لم يكن ثمة بين الطرفين عهدٌ أصلي ضامن للمناسبة بينهما. ولو كان الفكر البشري غريباً عن الكون، لما كان ثمة كونٌ ولا فكرٌ، من أجل أنّ الفكر كما نعرفه هو محصول التعايش بين الواقع الخارجي في ماديته والواقع البشري، الذي يتخذ منه

(1) المرجع نفسه، § 1670، ص365-366.

(2) المرجع نفسه، § 1671، ص367.

مُقاماً. فالحدوس المؤسسة لتجربتنا في الحياة لا تبتدئ لدى يقظة وعينا العقلي، كما تميل إلى فرض هذا الاعتقاد علينا الخرافة الذهنية للكوجيتو الديكارتي، الذي يجعل بدء البدء في قرار قاهر من ذهننا. والحق أننا ابتدأنا قبل أن نبدأ؛ ذلك أنّ بدء وجودنا، من قبل مجيئنا إلى الدّنيا، يغوص في ظلمات الرحم، على اتصال بالقوى اللاواعية، التي تعتمل من الداخل؛ البناء العضوي الأعظم للطبيعة، الذي يتشكل ضمنه التناضج البطيء للكائنات العضوية الجزئية المقدّر لها أن تعي أنفسها بوصفها كائنات بشرية متشخّصة. ليس من واجبنا قطع [350] الحبل السُّرّي، الذي يشدّنا إلى الكائن الأعظم، إلى الكائن العضوي الجامع (Gesamtorganismus) للطبيعة، والدة المعنى، مغذّية كلّ حقيقة. إنّ من يزعم قطع التواصل مع الحياة الكونيّة، وحشر الوعي في حكم المعقولية الواضحة والبينة، إنما يشكو من ضلال أنطولوجي، مثل امرئ جُعِل له النهار سرمداً، لا يجيئه النوم إطلاقاً؛ أي السكينة في اللاوعي، الذي ندركه في ليل يُصلح من شأننا إصلاحاً.

يستنكر المفكرون الرومنطيقيون عزل الوعي التأملي؛ فهو إذ ينتزع نفسه من الكلّ، ويشاء أن يكون مستقلاً، يرتكب إثم الكِبْر، ويثبُت على حال الاغتراب. إن الوعي العقلي، إذ يُستأصل من جذوره، لا يرى أبعد من أطراف حساباته؛ إنه يشكو من ضياع المعنى، ويسعى وراء الترهات، مثل رجل فقد ظله في رواية شاميسو. وحينما يستخدم الرومنطيقيون عبارة **العقل**، فإنهم لا يسبغون عليها معنى الملكة المجردة الجامعة لمبادئ نشاط منطقي، بنية البنيات، التي يمتثل عملها إلى معايير منسوخة عن المنوال الرياضي. فقد وصف بادر العقل بأنّه «حس باطني» (innerer Sinn)، آلة لمعرفة حدسية. «العقل هو القوة الحية للناس»، «مبدؤهم الحيوي الوحيد». يتحدّث بادر عن «القوة النزوعية اللامتناهية للمبدأ العقلي»، وقد يعنّ له أن يقول، في إيماءة إلى العقل، «قوتي الحيوية»[1].

(1) Eugène Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique, t. I, Vrin, 1942, p. 81.

ويشبه أن يكون العقل العاقل للعقلانية المجاهدة ثمرة خطيئة اقتُرفت بحقّ الروح، عصياناً شيطانيّاً ضدّ الوحدة الإلهية للوجود. ذاك أنّ طاقات الكون تؤلّف مجموعاً هائلاً من الدلالات، التي تلازم كلّ وجود فرديّ، وتشهد له. إنّ قوة مادية أو روحانية في الكون تنخرط في لعبة تعويضات، دونها سوف تكون الحياة الكلية عرضة لاختلال في التوازن. فتجلي طاقة ما، في أيّما موضع تحقّق، ليس غير نقطة تطبيق جزئيّة، الانبجاس الظاهر لديناميكية ترفع من شأن الكون. كتب غوريس: «كلّ قوة جسمانية تجد ضديداً لها في قوة روحانية. ولما كانت كلّ فردانية انعكاساً للكون بأسره، متصلة بالكلية اتصال وجود وفعل، كان كلّ كائن عضوي جزئي تعبيراً صرفاً عن المجموع...»[1]. بهذه المثابة يسوَّغ التناسب بين الكون الأصغر والكون الأكبر؛ وهو عين التراتب الذي يجعل الكواكب في السماء تضبط إيقاع الكائنات العضوية في العالم الأدنى؛ فإن كائناً عضوياً ما هو كونٌ يتنفّسُ، بشرط التقيّد بحدوده المادية.

كلّ كائن عضوي، حسب رسم غوريس، من شأنه أن يمثّل نقطة عبور، «برزخاً» بين العالم الروحي والعالم المادي، موضع القرار لدى النزاع بين الديناميكيات المتعارضة، التي تتشابك في الجنين، وتسهم في إنمائه من حيث هو مركز حيوي جديد. إنّ الكاتب والمُنظّر المقبل للدولة [351] الرومنطيقية، آدم مولر (1779-1829)، صاغ رؤاه في مقالة ظهرت سنة 1804 بعنوان (**نظرية التناقض**) (Die Lehre vom Gegensatze)، سعت إلى تبيان لعبة التعارضات المكوّنة للواقع في مراتبه كافةً. هي ديناميكيّة كونية تنحل إلى أزواج متضادّة على درجات مختلفة من انبساط الكون، بحسب المقتضى الداخلي للتناسب الكلي. إنّ الرسالة الموجزة لآدم مولر، الذي هو مدين بالكثير لشيلنغ، وللأفكار الرومنطيقية حول الاستقطاب، ليست غير

(1) Gorres, Gesammelte Schriften, éd. citée, Bd. II, p. 62; dans R. Habel, op. cit., p. 35.

محاولة خاطفة، تم إكمالها بعد بضع سنوات بمقالة استحدثت لفظاً جديداً هو المضادّ العضوي (Antorganismus)؛ ذلك أنّه لا يمكن أن يوجد كائن عضويّ مستقل، منطوٍ على نفسه، ضمن الجمع العضوي (Totalorganismus) للكون؛ مثل هذا الاستقلال من شأنه أن يتدخل بخرق معايير التماسك الكوني. فالديناميكية الكلية، في انتشارها المتصل، تفترض التساوي بين الفعل ورد الفعل، وذلك هو شرط النماء الكلي. فالكائن العضوي يدلّ على مركز الأفعال واجتماعها في فردانيّة بعينها؛ أمّا التنازع العضوي، فيشير بشكلٍ تناظريّ إلى خلاصة ردود الأفعال، «من تأثيرات معادية، بوساطتها كل خطوة إلى الأمام من نموّ الكائن العضوي تجد نفسها في ظاهر الأمر معطلة، ولكنّها، في حقيقة الأمر، مدعوّة إلى الوجود». إنّ التوازن بين القوى المتقابلة، التي تتواجه بهذا النحو، يفضي إلى تخيّل «كائن عضوي له قوّة عليا قادر على أن يضم في وحدته الكائن العضوي والضديد العضوي المشار إليهما سلفاً». إنّ البنية العضوية الذكورية، والبنية العضوية الأنثوية، يقع استيعابهما في البنية العضوية الأشمل للعائلة. والسيرورة نفسها تتتابع بحسب درجات متنامية في العمومية، فالعائلة مثلاً يتمّ احتواؤها في جماعات أوسع أكثر فأكثر[1].

إن مفهومي الكائن العضوي والضديد العضوي ينطبقان على الواقع البيولوجي، وعلى الواقع الإنساني سواء بسواء؛ ذلك أنّ الفكر الرومنطيقي لا يقرّ بانقطاع في الاتصال بين المجالين؛ فإنّ بيولوجيا المعرفة تقوم ضدّ المنظور الآلي والسكوني السائد، في ميدان التاريخ الطبيعي، وفي ميدان تاريخ الإنسان والإنسانية أيضاً. لقد مدح بادر، في خريف عمره، الفيلسوف

(1) Vom Antorganismus هو نصّ منشور ضمن مجلة Phœbus، سنة 1808، ضميمة لكتاب: نظرية التناقض (1804)، ضمن:

Adam Müller, Schriften, hgg. v. Schroeder und Siebert, Neuwied und Berlin, 1967, Bd. II, p. 273. Cf. Louis Sauzin, Adam Heinrich Müller (1779-1829), Sa vie et son oeuvre, Presses Modernes, 1937.

الطبيعي أوكن، على الديناميكية التطورية لتاريخه الطبيعي: «ليت روح الحقيقة قد شاء حتى يتجلى في علوم الطبيعة! فالسادة الباحثون في الطبيعة ليسوا، إلى يومنا هذا، غير مشرحين؛ وهم يزعمون إيضاح كلّ شيء استعانةً بما لهم من مشرط للتشريح؛ بهذا النحو، إنّ ما يقدمونه لنا إنّما يرجع إلى مجرّد تقارير للمناقشة. وقد اغتنينا أكثر فأكثر بمجموعات التاريخ الطبيعي، ولكنّا افتقرنا أكثر فأكثر إلى العلوم. ولقد قلت ذات مرة إلى أحد علماء النبات، الذي كان يحدثني عن نباتات مكتشفة حديثاً: إنما هي زيادة في الحيرة. فبدل هذه النباتات الجديدة، أوْلى بك أن تعطيني تفسيراً يجعلني أفهمها. [352] ما الذي يصلح من كتاب أتلقاه، إن كنت لا أفهمه؟»[1].

ذلك أنّ الفهم العلمي لا يُختزل في تجريبية وصفية خالصة، ولا في تفكيك تحليلي بحسب معايير المذهب الآلي. فالكائن العضوي يفرض منوالاً خصوصياً للمعقولية. «إنّ هذا المفهوم، الذي استلفناه من علم وظائف الأعضاء، من الأهميّة حيث إنّ الفلسفة، جرّاء إهمالها إياه، قد بعدت عن الاعتدال، وتصوّرت الحياة إمّا بطريقة روحانية، وإما بطريقة آلية، ولم يبقَ لها حينئذٍ غير طيف من جهة، وغير جثة الحياة من جهة أخرى، بدل الحياة نفسها؛ فالحياة تتحيّز بالفعل في موضع وسط بين الوحدة المجردة، التي سُمِّيت بالبساطة، والتي كانت تُعدّ سمة من سمات الروح، وبين التوليف الآلي الذي يُعدّ من سمات الطبيعة (...) في كلّ كائن حيّ، الصورة والماهية، الوحدة والكثرة، متصلان ومتطابقان. (...) إنّ مفهوم الوحدة ينطوي في ذاته على مفهوم الكثرة»[2].

يفترض المعنى الجديد للمعقوليّة موضعاً جديداً لهذه المعقولية؛ فهي لا تزعم تشكيل عالم آخر خارج العالم، عالماً معقولاً مرصوفاً فوق العالم

---

(1) Aus Gesprächen Fr. Baader's mit einigen jüngeren Freunden (1840-1841), Sämtliche Werke, Bd. XV, Leipzig, 1857, p. 160.

(2) Eugène Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique, op. cit., t. I, p. 442

إحالةً على نشرة الأعمال (Werke) المذكورة أعلاه، المجلد الثامن، ص160- 161.

الفعلي، كما لو كان بإمكان حقيقة العالم أن تجد مستقراً لها خارج العالم، وأن تكون حقيقيّة دونه. يميّز بادر في رسالة موجزة عن المعرفة بين نمطين من المعرفة ومن الوجود المعروف، «نمط ميكانيكيّ خارجي وتصويريّ، ونمط ديناميكي، حيّ حقّ الحياة، باطني، وجوهري»؛ ذلك أنّ عمل المعرفة ليس اصطناعاً للموضوع من قبل الذات؛ فكلّ معرفة تفترض تبادلاً. «إن ما هو معروف يعرف أيضاً ما يعرف، في مجرى إعطاء الشكل الذي من شأنه. أمّا من يعطي المعنى والشكل، فيتشكّل هو نفسه في الشّكل الذي يفرضه؛ إنّه ينعكس فيه، ويتقوّم في هيئة نفسه التي أنشأها»[1].

ولقد صاغ بادر التناسب بين غريزة المعرفة، النزوع الحيوي إلى العلم، وبين الرغبة الجنسية. فخلق المعرفة هو توليد، يتجلّى في داخله سرّ الخلق جلاءً ساطعاً، وهو الذي تشير دلالته الأخروية إلى الأبوة الإلهية؛ ذلك أنّه ثمّة في انبساط ديناميكية المعرفة العضوية نشوة (Lust) تعبّر عن إشباع الرغبة. أمّا إعطاء المعنى في المعرفة، فيتعيّن أخذه بوصفه نظيراً للامتلاك الجنسي، في حين أنّ المعرفة، بحسب الرسم الذي وضعه المذهب الآلي، تبقى خارج موضوعها. فالرمزية الجنسيّة هي اللغة الوحيدة التي تناسب نذر الجُمام الملازم للعلم الرومنطيقي. «إنّ المعرفة الباطنية (die inwohnende Erkenntnis) هي النشوة التي يتقاسمها العارف و[353] المعروف. هي نشوة الله (Gottes Lust) حينما يملك ذاته بذاته في صورته»[2].

بهذا التقدير، يحيل تمام المعرفة، من وراء رسوم العلم الزائف في وضعانيته، إلى السر الإلهي للإسكاتولوجيا. «إن ما لا أتصوّره، ولا أعلمه إلا من الخارج، ما لا أكون فيه إلا عابر سبيل، دون أن يدوم فيه مُقامي، ذلك ما لا أتحكم فيه بحبٍّ ولا بوساطة حبٍّ، وإنّما على جهة الخشية

(1) Baader, Fragmente zu einer Theorie der Erkenntnis, 1809, § 6 sqq., Werke, Bd. I, pp. 52 sqq.

(2) Fragmente zu einer Theorie der Erkenntnis, § 4, loc. cit., p. 53.

فحسب، فإنه في هذه الحال يتعيّن على المرء أن يرضى بتصوّر الشر، والتغلب عليه، دون أن يبلغ فهمه من الداخل»[1]. إنّ الإبستمولوجيا تفضي بنا إلى أكسيولوجيا ترفع من الغايات والقيم، التي من شأن الوجود الإنساني. فالاستخدام الذي يتيسّر لفرد للوظيفة العاقلة يقتضي الاتجاهات الرئيسة للقدر. أمّا نزوات الروح فليست بأقلّ فتنةً وخطراً من نزوات الجسد. هكذا لا ترضى المعرفة الحقة بجرد يحلق فوق الظواهر، من أجل تهويمات نافعة؛ فالمعرفة، والوجود المعروف، والتزامات الوجود، تحيل على ائتلاف الموجودات، على تكامل الديناميكيات في قلب الواقع الكلي. أما في نهاية المطاف، فإن كل معرفة ترسم معقوليتها الجزئية ضمن العلاقة الأساسية بين الإنسان والله، التي تيسر فهم المطابقة بين المعرفة والوجود المعروف.

إن المعرفة التامة تعادل اتحاداً بحسب حكم الدلالات؛ أما العلامة في مثل هذا المقام فمتحدة بالشيء المدلول. يتساءل بادر: «هل لغريزة المعرفة، التي تختلط (...) بغريزة الخلق، من غاية غير التوليد، والإنجاب، والتعبير عن لفظ، عن اسم، عن صورة، وتمثلها؟ أليست ماهية الروح العارف أن تكشف، وأن تعبر عن الموضوع الموجود (المستشعَر) في ذاته؟ من أجل أن تعبر عن ذاتها، وأن تعبر عن الجمام، الذي تجده في نفسها، تسعى السماء المرصعة بالنجوم بحثاً عن الأرض والرجل والمرأة والكائن الإنساني والطبيعة. ويسعى الجزء الأكثر حميمية، والأكثر تألهاً في الله بحثاً عن الإنسان...»[2]. إنّ الرغبة في الفهم تعبر عن إرادة امتلاك؛ وحتى اتحاد الروح بالجسد، بفضل التكامل بينهما، يسعى إلى تحقيق كائن خنثى، هو مبدأ غامض منه ينبع إنشاء كل حياة. «كل مخلوق حي، في كلّ الدرجات، وفي كل دوائر الحياة هو، على حد قول القدامى، شمسي وأرضي في آن واحد

---

(1) المرجع نفسه، § 19، ص54.

(2) Baader, Über die Analogie des Erkenntniss- und des Zeugungstriebes (1808), Werke, Bd. I, pp. 43-44, trad. Susini.

(...) أما سر الحياة فلا يوهب لهم جميعاً إلا بهذين الوجهين»، حيث «يكون ثمة تناسبٌ بين الفضل الإلهي الحق والزواج الحق»[1].

والحقّ أنّ هذا التأويل الشّهواني لنظريّة المعرفة صادم للنّفس، حيث عالم الخطاب المنطقيّ لا صلة له بالاتّصال الجنسي. ومع ذلك عبارة (conception)، في الفرنسية، تنطبق، في الوقت نفسه، على تصوّر فكرة، وعلى إنجاب طفل. وإن فعل الإنجاب هذا يوحي [354] بأنّ المخلوق الجديد، الذي هو ثمرةٌ له، سوف يجمع في نفسه غيباً الكائن العضوي، والكائن الرّوحي. فالطفل، الذي يحدث له، بضرب من التشوّه الخِلقيّ، أن يُحرم من كلّ تألق فكري، يظهر وكأنه وحشٌ. منذ اللحظات الأولى للوجود، من قبل ظهور اللغة، تشهد أشكال بدئيّة من التواصل، مثل الابتسامة، وحتى البكاء، على وحدة الظاهرة البشرية، من حيث هي جسم بيولوجي ودلالة؛ أي تعبير وعي في الآن نفسه. أمّا التفرقة بين الجسد والروح، فلا معنى لها إلا بوصفها تمييزاً يستجيب لحاجات التحليل، الذي ليس له أن يرفع من شأن الهوية الخصوصية للكائنات الحية، بما في ذلك الحيوانات، بالقدر الذي تسمح به وسائلها.

إنّ الرّوح والجسد لا يُقبل أحدهما على امتلاء الوجود إلا بغيره. «فالروح عينه لا يوجد بالفعل، في أيّما موضع، إلا بوصفه طلباً شغوفاً لجسده، الذي يمكن له أن يجد نفسه فيه، يعي ذاته، ويتقوّم في بهجة النّماء، وبوساطته يتيسّر له أن يفرض نفسه بقوة المروءة والتهذيب. أمّا الجسد فحيثما طلبتَهُ وجدتَهُ شوقاً، نذراً للروح هو من شأنه، إليه يقدر أن يهب الحياة، من أجل أن يتجلّى في حلوله...»[2]. يتعيّن، حتى ندرك هذه البداهة الدائمة للوضع البشري، أن نجري انقلاباً في العقل، الذي اعتاد منذ قرون على

(1) المرجع نفسه، ص46.

(2) المرجع نفسه، ص45.

الفصل بين المادة والصورة، بضرب من التفرقة الباطلة، التي داومت عليها البنية الثنائية للميتافيزيقا الكلاسيكية.

إنّ ما سميناه الحلولية الرومنطيقية ليست غير تعميم لهذا التصور الوحداني للواقع. فالخلق يبسط حلول فكر الخالق؛ أما الخلق فليس مطابقاً لله، فالله ليس العالم. ولكن العالم يملك ألوهية باطنية، من أجل أنه إراءة على هيئة جسدانية للمقصد الأعظم لله. ولقد نبّه بادر على أن عبارة (culte)، بمعنى الخدمة الإلهية، والتعظيم الذي ينبغي للربوبية، توحي بعبارة (culture)، بمعنى فلاحة الأرض، الإسهام في تنامي الحياة (Lebensdienst)؛ فاحترام الحياة هو احترام للربوبية أيضاً. «بالمعنى الأعمّ للفظ، يتعلق الأمر هاهنا بالقانون الذي بفضله يجاهد الكائن الحي باستمرار لحيازة ما يحتاج إليه حتى يبلغ تمام سيرورته الحيوية، والذي بفضله يقترب من هذا الكائن الذي لا تفتأ هذه الحاجة ترجع إليه، هارباً في الوقت نفسه من كلّ كائن يعطّل أو يشوّش سيرورته الحيوية. ونحن نجد هذه النزعة الحيوية حاضرةً في الكتاب المقدّس، مطبقة أيضاً على سيرورة الحياة الباطنية والأبدية؛ لذلك لا يريد الباحثون في الغيبيات أن يعرفوا شيئاً عن هذا الكتاب»[1].

يستخدم الكتاب المقدس عبارة «المعرفة» ليدلّ على الاتحاد الجسدي بين الرجل والمرأة. وإنّ هذا الحسّ الرئيس يشير إلى مقام دراية، سابق على حدوث العلوم، التي تدّعي المحاجة في شأن الواقع. فالسيرورة الإلهية للحياة، أو سيرورة [355] الحياة الإلهية (gttliche Lebensprocess) إنما تعرض معقولية مفروضة على سريان الحياة، على التنفس الشمولي للكون، الذي يتعيّن أن يجد معه كلّ مخلوق ما يجد من الوفاق. شريعة الشرائع، شريعة عليا عدم احترامها يفضي إلى عواقب وخيمة على من يخرق النظام

(1) Baader, Gedanken aus dem grossen Zusammenhang des Lebens, 1813; Werke, Bd. II, p. 18.

الإلهي. فالشريعة الروحانية والاعتمال العضوي يتعيّن أن يتناغما، بحسب المقتضى المركزي للمبدأ الإلهي الذي تنطق عنه أنفسنا[1].

يقيم بادر مطابقة بين نسق العلم وبين كائن عضوي حيّ، عناصره مترابطة في وحدة تراتبية. حينئذٍ، فإنّ «المعرفة النسقية، التي تستحقّ وحدها صفة الفلسفية، تجد نفسها على الصلة نفسها بتراكم المعرفة دون مفهوم (المسماة أيضاً معرفة علمية)، تماماً كالمعرفة المنظمة بتلك التي هي دون تنظيم»[2]. إن تنظيم المعرفة في الفكر البشري يتعيّن عليه أن يتعلق بتنظيم الوجود الواقعي في الطبيعة. ولقد تحدث الفيلسوف الطبيعي هنريك شتافنز عن «الجمع العضوي (Totalorganismus) للعصر الحاضر للأرض»[3]. فالعلم ليس تأويلاً مجرداً للقشرة الظاهرية للوجود الفعلي، وإنما تبيان للماهية التي تنفخ الحياة في الطبيعة من الداخل. أما الإنسان فيتصرف، إزاء هذا الجمع العضوي، بما له من غلاف حيّ مثلما يتصرف الدماغ إزاء الأعضاء الأخرى بما لها من غلاف خارجي»[4]. فإذا كانت الحياة تشكّل مجموعاً موحداً، تحكمه معقوليّة محايثة ومستقلة، فإنّ كلّ مشاريع العلماء، التي تحلم بتأويل هذه الحياة، بناءً على إجراءات وحتميات جزئيّة، مآلها المحتوم أن تفشل لا محالة.

إنّ أفكار الناس، ودوافعهم، لا تراها غير أعين الروح. فإنّ تبرير سلوك مّا، وتأويل خطاب، وتفسير متوالية من الأحداث التاريخية، وسائر العمليات، التي من شأن العلوم الإنسانية، إنما تظهر لنا من جنس غير جنس التجربة الفيزيائية، والتحليل الكيميائي، أو البحث في البيولوجيا النباتية. إنّ الوحدانية الإبستمولوجية للرومنطيقية تصطدم بتناقض الوقائع. فضلاً عن ذلك، إنّ التواترات الأنطولوجية، بل قُل الغنوصية، التي يستلهمها فكر واحدٍ

(1) المرجع نفسه، ص19.

(2) Baader, Vorlesungen ueber die religise Philosophie (1826-1827), Werke, Bd. I, § 53, p. 302.

(3) Henrich Steffens, Anthropologie, Bd. II, Breslau, 1822, p. 17.

(4) المرجع نفسه.

مثل غوريس، أو بادر، أو شتافنز، هي خرقٌ لمقتضى الوضعية الذي ساد في الميدان العلمي منذ الثورة الغاليلية.

أما الحديث عن الحياة الإلهية، التي تلازم نموّ الطبيعة، فلا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد من قبل عالم جدير بهذا الاسم، مثلما يحدث أن يُشار بذلك إلى تايار دو شاردان، حينما تجرأ على الجمع بين اللاهوت الكاثوليكي، والجيولوجيا، والباليونتولوجيا، ونظرية التطور. لقد كان تايار صاحب كفاءة علمية لا جدال فيها، الأمر الذي زاد في إحراج خصومه من كلّ حدب وصوب، من العلماء واللاهوتيين، الذين كانوا يتمنّون أخذه بجريرة الجهل. وقد كان يُنظر إليه على أنّه هامشيّ، مستبعد من العلم الناشئ، و[356] النزيه، ومحكوم عليه من السلطات العليا لسلكه الديني. وقد كانت التهمة الشائعة ضدّ هذا العالِم اليسوعي هي الاضطراب الذهني: إذ كان يرى الروحانية في كلّ مكان، وكذا العلم بالمثل في كلّ مكان، الأمر الذي كان يضلّل الروحانيين والعلماء سواء بسواء، حيث لم يكن هؤلاء، ولا أولئك، بقادرين على فهمه إلا نصف فهم؛ أي غير قادرين على ذلك إطلاقاً. حينها كانوا يتّهمونه بالغشّ، ويزعمون أنّه يتكلّم بلغة مزدوجة، مستغلاً بذلك غفلة قرائه.

إن تهمة الخلط بين الأجناس يمكن معاينتها، أيضاً، إن من جهة موضوع المعرفة أم من جهة الذات؛ ذلك أن الإشكالية العلمية الحديثة قد عطلت الكائن البشري؛ إذ نزعت عنه فردانيته وردّته إلى منزلة الملاحظ الوهمي، النظر الصرف، الذي وظيفته الوحيدة الباقية هي تدوين الخواص الموضوعية للظواهر بحسب معايير القيس والحساب. أما حضور الإنسان الفعلي في العالم، على قاعدة الإدراك الحسي، والحاجات والرغبات والإشباعات الجملية، التي تقرها انطباعات بالرضا أو بالسخط - كل أولئك يتلاشى لردّ العلاقة المعيشة بالكون إلى نسق تسجيلي لبضعة من وجوه الظاهرات، المنتقاة من بينها، لعللٍ تحكمية. فصانع العلم، والمؤتمن عليه، هو الناس جميعاً، ولا أحد، ولا نعلم من يكون فعلاً؛ ذلك أن شَرَكَ العلاقات العلمية

ينشر شبكته في الكون طولاً وعرضاً، ولكنّ أكثر معطيات الحياة الفعلية تفلت منه. إنّ الملاحظ الوهمي للعلم ليس إلا كائناً عقلياً في مواجهة موضوع لا يقلّ عنه وهمية، فقد أبعاده، وخواصه، وتضاريسه وعمقه، ليُردّ إلى غمامة من الأرقام في طور الامحاء في فضاءٍ سيكون من المحال على المرء أن يتخذه مُقاماً. ولعلّنا نستحضر، هاهنا، المختبرات الهائلة على شاكلة كاتدرائية لعلماء الذرة المعاصرين مع سيكلوتروناتهم وآلاتهم الأخرى المجعولة لعمليات لا نسبة لها إلى المقاس البشري، أو كذلك مراكز الطاقة، حيث مخاطر الإشعاع تقصي كلّ حضور بشري. إنّ الإنجازات الأرقى لعلومنا ولتقنياتنا إنّما تفضي إلى إفراغ البشرية، ولعلّها تنتظر أواناً ستتولى فيه التجارب بحجمها الواقعي إزالة الغلاف الحضاري المرهف من سطح الكوكب الذي أقامته بضع ألفيات من وجود البشرية.

يقيم العالِمُ إشكاليّته في كونٍ تمّ داخله من قبلُ تطهير الواقع البشري وإفراغه؛ فالإنسان الفعليّ في العالم الفعلي، يخلع عنه إنسانيّته، ويغادر الواقع، من أجل أن يدخل إلى عالم المختبر والتأمل. إن عمل العلم يقع بين قوسي قاع صفصفاً؛ ومن ذلك جاءت المصاعب القصوى، التي يلاقيها أولئك الذين يجاهدون للمفاوضة بشأن العلاقات بين التأملات العلمية والتكنولوجيات الصناعية، وبين العالم البشري، الذي يُفترض أنها تتّخذ مكاناً لها فيه. إنّ احتجاجات المدافعين عن البيئة من المعاصرين هي ردّ فعل دفاعيٍّ ضدّ المخاطر الكبرى للروح العلمي حينما يدّعي فرض معاييره على الميدان البشري.

أما العالِمُ الرومنطيقي، فلا يبتدئ بخلع طبيعته عنه. مشروعه أن يتّخذ له مكاناً، في جُمام وجوده، في صميم [357] الواقع الكلي، الذي هو جزءٌ منه ما دام ينخرط هو نفسه في انبساط المعقولية. فالاضطراب، الذي يُلام عليه المفكرون الرومنطيقيون، هو مقوّمٌ للواقع نفسه، الذي تختلط فيه الدلالات المتلاقية، أو المتعارضة. والروح يزعم فرض قوانينه على الأشياء، ولكنّه

بهذا الصنيع، يضع نفسه خارج قانون الأشياء. ففي ظروف المعقوليّة القصوى، حيث يحصل العلم الراهن، يشبه أن يكون الهدف المطلوب حقيقة بلا واقع، تترك الواقع بلا حقيقة يواجه مصيره بنفسه. من هاهنا، جاء الوعي المضطرب، عند أهل زماننا، بانقطاع بين الترتيب التقني العقلي للفضاء الذهني وبين الفوضى الشنيعة للمجال البشري من جهة النظام الاجتماعي والاقتصادي. لم يكن لنا أبداً من قبلُ أن نعمل هذا القدر من العلم ومن العلوم، ولم يكن المحصول النهائيّ بمثل هذا الإحباط للنوع البشري، أبداً. لم يكن ثمّة قطعاً هذا العدد من علماء النفس مع هذه القلّة من علم النفس، هذا العدد من علماء التربية وهذه القلة من علم التربية. إنّ التكثير من الاقتصاديين، ومن علماء السياسة، لا يفلح في إخفاء غياب المعنى السياسي الفعلي ونقائص الحياة الاقتصادية، وغير ذلك. لا يمكن للفوضى الإبستمولوجية لعصرنا أن يُنظر إليها بوصفها تصديقاً لمقاربتنا العلمية والتقنية للواقع. أمّا الدعوة التي تتكرّر باستمرار إلى تشارك ضروريّ بين فنون المعرفة، فيدلّ على استجابة غريزية للتعويض عن مخاطر تشرذم الواقع البشري إزاء تكاثر الفنون المتخصّصة. فالتخصّصات الطبية قد تكاثرت إلى درجة جعلت المتخصصين عاجزين عن تقدير إجمالي لحالة المرض أو الصحّة عند فرد من الأفراد؛ إذ يتمّ علاجه دوماً بالتفصيل من هؤلاء وأولئك، حيث كلّ واحد غير قادر على أن ينظر أبعد من حدود صناعته.

لقد أبانت الأنتربولوجيا الرومنطيقية، مع سبقٍ يقارب القرن عن فرويد، عن الأهمية الكبرى للاوعي في الحياة الفردية. فإنّ مجال الوعي، الذي لا هو من الجسد ولا من الروح، يشكّل منطقة وسطى بين الجسد والروح، هي الموضع الأخصّ للواقع البشري، الذي إنّما تنطق عباراته المختلفة انطلاقاً منه. ولقد نبّه الطب الرومنطيقي على لزوم فهم إجمالي للواقع البشري، من أجل فنّ علاجي إجمالي. فالنظام العضوي والنظام النفسي ليسا مجرّد نظامين متجاورين؛ وإنما يعرضان وجهين لظاهرة واحدة، ولا ينفكان من تبادل

الدلالات التي من شأنهما. فالألم المعنوي يتجلّى على هيئة عرض جسماني؛ والمرض العضويّ يؤدّي إلى تداعيات ذهنية. إنّ أطباء العصر الرومنطيقي؛ إذ نهضوا ضدّ اتجاهات عصر الأنوار، قد جاهدوا من أجل ضبط فهم موحّد للصحّة وللمرض، مثل التوافق المتناغم أو التعارض اللذين لكيان فردي مع نفسه، ومع العالم. لقد حاولت الرّومنطيقية أن تعوض الطب التحليلي للأعراض والأدوية بطبّ للفردية العيانية؛ ذلك أن علاج الأعراض والأمراض لا يلزم التخلّي عنه، وإنّما يجب إلحاقه بمشروع لعلاج المرضى. وأما التصورات الرومنطيقية، التي وقعت في النسيان بفعل ذيوع المذهب الوضعي، فقد استرجعت عافيتها لدى بداية القرن العشرين مكتسيةً لبوس لغة جديدة؛ وهي لم تنقطع عن [358] معاودة الظهور، وقد تزيّنت بمفاخر الحداثة، بفضل خدمات جليلة من علماء من ذوي السمعة، مقتنعين بأنّهم بلغوا، بما لهم من عبقرية، مكتشفات هي، منذ زمن بعيد، حقّ لمتمرّسين طواهم النّسيان.

يركّز الفكر الرومنطيقي تأمّله على التجربة العيانيّة للحي البشري في وحدته الصميمة. فالمنطلق يلزم أن يكون هو المعيش (Erlebnis) في حاضريّته، حتى وإن لم يكن مرسوماً في شبكات المعقولية الاستدلالية؛ ذلك أنّه ليس من شأن المنطق أن يضع عناصر المعقولية، التي يتقصى آثارها في الواقع، حتى وإن كان الواقع الجملي يستعصي على الرجوع إلى العقل بكلّيته. إنّ العلم الرومنطيقي إنما يسلّم بالحكم الأولي للمعطى الطبيعي. فالكائن البشري هو نفسه على حال التجسّد؛ ومآله الفردي لا ينفكّ من حقيقته العضوية؛ إنّ واقعة التجسّد لا تخصّ الفردانية العضوية فحسب، وإنما يتمدّد أقرب فأقرب إلى جماع الطبيعة، التي لا يحوز داخلها الإنسان غير استقلال نسبي. أمّا الوعي الذي لكائن بشري، فليس له أن يكون بدءاً جذرياً، على طريقة الكوجيتو الديكارتي الذي يعفي، بضربة عصا سحرية، الفردَ البيولوجي والتاريخي من الجاذبية، ومن أوزار الحلول، لوضعه في اتصال مباشر بالله. تلك هي الغواية الأبدية للفلاسفة، من ديكارت إلى

البنيويين، الذين يتخيّلون أنفسهم ببضع مقامرات وقد صاروا أنداداً لله؛ أي قائمين مقامه من أجل تدبير الوعي الكوني.

أما الفكر الرومنطيقي، فينتسب إلى تراث الفكر السلبي الذي بإدراكه للتفاوت بين المتناهي واللامتناهي، بين الإنسان والله يحرّم على الإنسان أن يتكلّم عن الله، أن يستبدل بكلام الله كلامه. ذلك أن سرّ الله؛ إذ هو حاضر في عموم الخلق، يجعل من الممتنع على الكائن البشري أن يبلغ بالتفسير أقصى مداه، وأن يجعل الطبيعة في جملتها، أو في جزء جزء منها، شفافة للفكر تماماً. إنّ الرومنطيقية لا تنكر العقل؛ ولكنّ العقل الذي تتوسل هو عقلٌ مجاهدٌ يمنع نفسه من كلّ إمكان لينقلب إلى عقل منتصر. فإنّه في ميدان العقل تبقى مناطق مظلمة، انقطاعات للاتصال؛ وهذه الثغرات، التي تعيق تطور المعقولية، يتعيّن رسم حدودها قدر الإمكان، وإدراجها في علم تفهمي، لا سبيل له إلى الاختزال بأيّ وجه.

إنّ اللاوعي، وهو ركنٌ لكلّ ضرب من ضروب العقلانية، إنما هو في الواقع البشري مصدرٌ ومعينٌ للمشاعر، للاستجابات وللمقاصد. فاللاوعي بطبعه لا يمكن وصله بالوعي، بحسب منطق إبستمولوجيا موحدة. ثمّة انقطاع للاتصال؛ ذلك أنّ العقلانية تكبت اللاوعي، تعمل على نفيه، أو على تعطيله، بنحو أو بآخر، بحيل استدلالية. ليس ثمّة من توافق بين الأضداد، وإن اخترنا أحدها، كان لزاماً علينا ترك الآخر. أمّا المقاربة الرومنطيقية، فتقف على وجود اللاوعي، من قِبَل أنه من الخُلف أن نعارض معطى في الأعيان بدعوى أنّه لا يستجيب لمطالب منطق مفترض. وإذا وجد المنطق نفسه في نزاع مع الواقع، فإنّه من دواعي [359] الحكمة والتروّي أن نغير المنطق مادمنا لا نقدر على تغيير الواقع. إنّ استقصاءً إيجابياً يمكن له أن يدرس مجال اللاوعي في مختلف قواه وتجلياته؛ حينها نبلغ توسيع حقل الأنتربولوجيا العيانية. فالنوم والحلم والرؤيا والرّوْبصة والعته ومختلف الأشكال لما نسميه اليوم الباراسيكولوجيا توفّر مجالات دراسة شاسعة، على

تخوم الوعي واللاوعي؛ وعلماء النفس، والأطباء النفسيون، والفلاسفة الرومنطيقيون، قد وضعوا دراسات كثيرة لهذه الفضاءات المعرفية الجديدة، التي لم يُعترف بها تحت سيادة التزمت العقلاني.

ولقد كانت النزعة العقلية للأنوار تسلم بسيادة الذهن، إذ يُدعى إلى استيعاب جملة الظاهرات في أكسيومياته، بحسب المنوال النيوتني للمعرفة. فعلم النفس يتعيّن عليه أيضاً أن يكون عقلانيّاً مثل الكيمياء، والنحو العام يزعم اختزال جملة التعابير الشفوية للبشرية في بضعة مخططات بسيطة صدقُها يفرض نفسه، وجوباً أم وجوداً، على الألسنة كلها لجميع شعوب الأرض. أمّا العلم الرومنطيقي، فيَزْورّ عن هذه التأليفات المفهومية؛ ذلك أنّ افتراضات الفكر السلبي تحبط كلّ عزم على الإيقاع بالواقع الجملي، أو بالواقع البشري، في شَرك عالم الخطاب. فالتنافر والتناقض أحياناً في شأن الواقع، ليس علامة من علامات الخطأ؛ بل شهادة أصالةٍ. إنّ الواقع البشري يتّسم بوفرة المعنى؛ والإنسان كائن تخوم، وجودٌ مقبلٌ على ما لا قياس له، الأمر الذي يمنعه من الاكتمال بحسب نظام الشفافية العقلية. أمّا الوعي الواضح، فينكشف على هاوية وعي أقلّ إيضاحاً، يتمتنُ إغماضه شيئاً فشيئاً، على قدر الغوص في اللاوعي. فاللاوعي ليس الموضع الذي تضيع فيه الحقيقة، إنّما هو بالعكس من ذلك مجمع الدلالات، الرحم السري، حيث تنبت البداهات والحدوس.

إنّ المسألة هي أن ندرك إن كان هذا الموضع الذي تخاطبنا منه الحقيقة هو فراغ، خداع بصري؛ أو إن كان الأمر عكس ذلك موضع امتلاء ترجع إليه كلّ مقاصد الحقيقة، التي تكتفي بالإيماء إليه دون أن تقدر على بلوغه أبداً، ولا على اختزاله. فالعلم الرومنطيقي يرفض مصادرة الحقيقة؛ وهو يلتمسها في سعيه دون أن يزعم امتلاكها بالجملة. إنّه يعرض نفسه شهادة حقيقةٍ، شهادةً للحقيقة، لا صياغة مستوفية لهذه الحقيقة، التي إنّما هو منتسب إليها لا يملك من أمرها شيئاً. أمّا النزعة الذهنية الغالبة على التراث الغربي، فتولي في

نهاية المطاف وظيفة التحكيم إلى الوعي التأملي، القائم على سلطان العقل الكلي. إنّ الإبستمولوجيا الرومنطيقية تقوم على مبدأ العلة غير الكافية، وهذا يكفي لتكذيبها في نظر فلاسفة من ذوي الوعي والرتبة. أمّا الروح الفرنسي، المخلص للخرافة الديكارتية الوهمية، التي فرضها فيكتور كوزان على التعليم الرسمي، فقد أنكر دوماً على الموقف الرومنطيقي مبدأ فلسفة جديرة بهذا الاسم، من قِبَل أن المتخصّصين [360] قد فقدوا فيها يونانيتهم ولاتينيتهم، على الأقل في زمان كانت فيه اليونانية واللاتينية جزءاً من التربية الفلسفية.

إنّ الوعي الرومنطيقي يتقرّب من الحقيقة في مقام تواضع. أمّا الفلسفة التقليدية، فتفرض شروطها على الواقع وعلى الحق. إنّ ديكارت، قابعاً في حجرته الدافئة، يباشر بضعة طقوس لدُربة أولية، ثمّ يحدد المعايير التي سيستخدمها في بحثه؛ فهو من البدء مالكٌ زمامَ الأمر. وقد توقفت الحرب لتسمح له بالتأمل على راحته؛ أما الحقيقة فتنتظر مشيئته، ولسوف تمتثل إلى أوامره طائعةً. والله نفسه مستعدّ ليبارك عملاً هو من وضع بطل مقدام للعقل البشري. وقد لا يخطر في بال ديكارت أنّ الله يجوز ألا يمتثل لإملاءات الضابط المتدرّب الشاب، الذي يزعم إجباره على الوجود، ويبرهن له عليه على الرغم من أنفه ولحيته بالسبيل الحجاجي. أو لعلّ هذا المفرّ ليس في حسبانه أصلاً، ليعمل على إبطاله، بفضل فرضيّة الشيطان الماكر؛ فالله حبيس ديكارت، حبيس بالكلمة، حبيس جرّاء كلمة هي كلمة ديكارت لا كلمة الله.

أمّا المفكرون الرومنطيقيون، فيستنكرون رجساً يجعل الكائن البشري قائماً مقام الله. وإنّ ذلك لهو استبدالٌ باطلٌ؛ لأنّ الإله، الذي يزعم ديكارت أنه يخدم غرضه، ليس قطعاً الإله السرمدي، الأبدي، القدير، وإنما وثنٌ اصطنعته يد إنسان. كذلك يلحق الفساد بالوجود البشري. فالفرد العياني ليس هذا الروح المحض، الخالق بأمره لعالم من الخطاب شفاف للعقل. لا العالم ولا الإنسان يطابقان ما أمر به الفيلسوف الفرنسي. إنّ دخول ديكارت إلى الفلسفة يمكن أن نواجهه بالتجربة المقابلة له في حياة نوفاليس، المعروضة

في رسالة إلى فريدريش شليغل بتاريخ حزيران/ يونيو 1796، ففي **(حديث الطريقة)** ينطق ديكارت بضمير المتكلم: «كنتُ إذّاك في ألمانيا...»، ولكنّ العامل البيوغرافي اختزل إلى الحدّ الأدنى؛ فالضابط المتدرّب ديكارت يجد نفسه في حالة فراغ، بين قوسي حملة قطعها الشتاء. أما وقد صار ديكارت سيّد نفسه، في ركنٍ هادئٍ ودافئٍ، فإنّه يمكن له أن ينكبّ على بحثه بكلّ كيانه. أمّا حالة نوفاليس فمختلفة. أولاً؛ لأنّه بدل أن يخاطب الناس جميعاً ولا أحد، مثل ديكارت نجده يكتب لأقرب أصدقائه. فإذا كان **أنَا** ديكارت هو **أناً** دون **أنت**، **أناً** غير شخصي ومجرّد، فإن **أنَا** نوفاليس يشير ويدعو إلى علاقة ودٍّ وإسرار. إن ديكارت يتأمل في فترة من فترات انقطاع المعارك، حيث جاء في بلاغ المقر العام نبأ موجز: «لا جديد في الغرب»؛ أما نوفاليس فيبلغ صديقه بخبر مثير: إنه عاشق، خاطبٌ، ينوي الزواج. وحتى إن حدث وانساق الفرنسي أحياناً لإغراءات الشهوة، فإنّ هذا الطور لا نجده في فلسفته، حيث لا يبدو أنّه يؤثّر في مسارها. وقد اكتشف أحد المنقّبين مصادفةً، وهو يفحص أحد سجلات التعميد، أنّ ديكارت أنجب من خادمته بنتاً. حبٌّ وضيعٌ لم يكن ثمّة من مجال للافتخار به.

أما الشاب هاردنبرغ، فحبه من أجل عُرس قادم. إنّ التضاد تامّ بين ديكارت الذي هو دون عائلة، يحيا حياة رحّال لا موطن له تقريباً إلى غاية مماته، وبين نوفاليس، المتعلق بمحيطه، [361] بروابط العائلة، والصداقة، والحب، إلى حين أتاه أجله. فلذلك يخبر الشاعر الرومنطيقي صديقه بخطبته لصوفيا فون كون، مشيراً إلى الصلة بين هذا الارتباط الشخصي وبين مسيرة فكره. «إن دراستي المفضّلة اسمها من اسم خطيبتي، التي تدعى صوفيا. فيلو-صوفيا هي روح حياتي، المفتاح الذي أنفذ به إلى إنيتي الأعمق. منذ تعرّفت إلى صوفيا، انصهرت بكليتي مع هذه الدراسة (mit disem Studio ganz amalgamiert) (...) أن أكتب، وأن أتزوج، هو الغرض المشترك لأماني كلها تقريباً». إن «الانصهار» بين الحب وتعميق الفكر يتّخذ قيمة تجربة

حياة، معيش (Erlebnis)، يُتأوّل بوصفه كشفاً، أو بالأحرى ارتياضاً. يضيف نوفاليس: «إنّي أستشعر دوماً بوضوح أكثر الأعضاء العليا لكلّيةٍ عجيبةٍ يتعيّن عليّ في داخلها أن أنمو إلى غاية الانبساط التام لإنيتي...»[1].

يتحيّز الفرنسيّ بموضع مهيمن بالنظر إلى حقيقة يحيط بها بنظرة من الروح، ويتعهّد بترتيبها قياساً على مقتضيات العقل. فالله نفسه، من حيث اتُّخِذ شاهداً، ودُعِيَ مُصدِّقاً، لا يتدخّل في مجرى العمليات؛ إذ يقف معجباً بجرأة الفارس الفرنسي. على غير ذلك هو حال المفكر الرومنطيقي؛ فقد انخرط في مغامرة جديدة، لا على جهة التفكير فحسب، بل على جهة الحياة؛ فلا يتعلّق الأمر بتأمل بل باستكمال، بسبيل الاندماج في مجموع أوسع، فردانية من جنس مقدار أعلى، حيث تذوب الحياة الشخصية، وتتلاشى، وتبلغ في الوقت نفسه تحقيقاً جديداً. كذلك هو الأمر بالنسبة إلى الزوجين، اللذين يتوحد فيهما الكائن الذكوري والكائن الأنثوي، بفضل تكامل يُغني كل واحد من العاشقيْن. أما رسم العُرس فينطبق بالتوازي على اكتشاف الحقيقة، مأخوذة بوصفها «كلية عجيبة»، كياناً عضوياً مترامي الأطراف وحيّاً، لا يمثل تكوينه الفردي غير جزء يسير. إنما الحقيقة هي الموضع الحي الذي تعملُ فيه الحياة الفردية على نمائها.

يشهد المعجم الإحيائي على حقيقة في طور النماء، والتغذي. فالكيان العضوي للمعرفة تُنفخ فيه الحياة بدوران الدلالات. أما الفكر الفردي فيجد نفسه، وقد شُدّ إلى وجود هذا الكلّ، الذي يشارك فيه على قدر استطاعته. إنّ كل ادعاء بأنّ الأمر يجري بوعي مستقل سوف يكون باطلاً لا محالة. فالعلم الفعلي لا يقبل الردّ إلى عالم من الخطاب، والمحاولات التي تعمل على تغليب نظام المعقولية العقلية إنما تبلغ إقامة دارات موضعية، ونظم أكسيومية كفاءتها لا تفرض نفسها إلا بشرط تجريدات عازلة لهذا القطاع السطحي أو

(1) إلى فريدريش شليغل، 8 حزيران/ يونيو 1796، ضمن:
Novalis, Schriften, hgg. von Kluckhohn-Samuel, Bd. IV, 1975, p. 188.

ذاك من كتلة الوجود الفعلي. أمّا المقصد الرئيس، فهو التفاوت بين الروح الفردي، وبين المدى اللامحدود للحقيقة بالفعل التي تسوّغ الامتداد الحيوي للكون. إنّ المعرفة لدى كائن بشري، تتخذ معنى الركون إلى [362] الوجود، والنفاذ المتكرّر إلى الحي الأعظم لهذه الحقيقة التي نتحرّك داخلها ونكون.

تنخرط فلسفة الطبيعة ضمن أفق الجمع العضوي للطبيعة، الذي تحاول فكّ إيقاعاته المخصوصة. إنّ نشيد الطبيعة، الذي نظمه غوته سنة 1783، كان قد صاغ هذا الحدس بنزعة عضوية على مدى الكون، متلازمة مع نزعة روحانية مفرطة[1]. إنّ وحدة الروح والجسد، التي تصحّ على مقاس الإنسان المفرد، تجري على الكون أيضاً. فالفلسفة التحليلية تعرض رؤية للعالم متذرية، حيث يظهر الأفراد منفصلين بعضهم عن بعض، مضادّين بعضهم لبعض، كأنّهم حصى في كيس. أمّا الحقيقة الرومنطيقية، فتجمع دفعةً واحدةً الكائنات في نطاق توالد أو تناغم، تقوم على تساوقه إسهامات مختلف الأدوات. فتعالي الذات بالنظر إلى الموضوع لم يبقَ له أيّ معنى؛ إنّ كلّ وعي بشري ممكن يتنامى بحسب قانون المحايثة؛ أمّا إشراقات المعقولية، التي تتمتع بها، فتنغمس في المحيط الجامع للحيوية الكلية، التي كلّ فرد من الأفراد له فيها حصة ونصيبٌ. ولقد أشارت كتابات الشباب لشيلنغ إشارة ساطعة إلى بساطة الوعي الفردي هذه انطلاقاً من الوعي الكلي.

ليس للمعرفة إذاً معنى السيطرة على الحقيقة، أو الهيمنة التي تفضي إلى التملك؛ فهي تحدث بوصفها إعادة اندماج في البنية العضوية للعلم. إن الرومنطيقيين يرفضون صورة فلسفة في الوجود، أو فلسفة في الذهن، من أجل أن يعملوا على صياغة فلسفة في الحياة، مثلما كان شيلنغ يرسمها في سنوات 1790. ولقد كان فريدريش شليغل، الذي سيخصّص أحد أعماله المتأخرة **لفلسفة الحياة** (Philosophie des Lebens, 1828)، يعمل، منذ بداية القرن، على إعداد هذا الاتجاه الفكري: «كلّ شيء هو في تلازم عضوي،

(1) Cf. Gusdorf, Fondements du savoir romantique, Payot, 1982, pp. 431 sq.

كلّ شيء مرتب عضوياً. ليس ثمّة في السلسلة اللامتناهية للموجودات ما هو مَواتٌ وآليٌّ؛ كل الأشياء متنفسة يخترقها روح الحياة نفسه؛ حيثما نظرت انكشفت بدرجات متفاوتة القوة الفاعلة السرمدية، تلك التي تؤلف بين الأشياء كافة في نسق عظيم، وتنشط في الجزء كما في المجموع. ليس ثمة من نقص، ولا من نقطة توقف؛ في كل موضع نجد الارتباط الحميم، مثل وحدة ثابتة متناغمة في السمة التبادلية للفعل. وإن هذا ليصدق على الأشياء، ولكن يتعين كذلك أن نطلبه في نظام المفاهيم. فهي أيضاً يلزم أن تكون على حال الترابط العضوي (in organischen Zusammenhangen)؛ ويجب أن تؤلف كلية عضوية؛ يجب ألا يقع تجميعها وتسويتها فحسب بطريقة وهمية بحسب نظام وتوزيع آلي، خارجي تماماً؛ يتعين أن يرتبط بعضها ببعض بوساطة الوحدة الباطنية لحياة أصيلة»[1].

إن الحدس الرومنطيقي بالحياة هو بدءٌ كرونولوجي لمفكر يجد نفسه مرتاضاً عليه، مثل نوفاليس في أفراحه، ولكنه ليس بدءاً أنطولوجيّاً. فالوعي الرومنطيقي [363] يلتحق بكلية متحركة، يتعلق بصيرورة، يقر بنفسه فيها آناً أو مظهراً. ولقد بين فريدريش شليغل في نص متأخر: «أن فلسفة الحياة، تلك التي تنبع من وجهة نظر الحياة والشعور الحيّ (des lebendigen Gefühls)، لا يمكن لها أن توجد، أو أن تدعي الوجود، بمعنى فلسفةٍ تحيط بالكلية، على طريقة ذلك الفكر الآخر الذي يبدأ بالتّسليم بالضرورة، أو بظاهرها، حتى أنه يبارز بقيسها بتمامها في امتداها كله وتحديد جماع كل فكر ممكن مرة وإلى الأبد». إن ادعاء بمنطق محيط هو أمرٌ باطلٌ. ذلك أن فلسفة الحياة تجتهد حتى تبلغ «غاية المركز الحيّ لكلّ حياة، وإذاً لكلّ فكر ولكلّ علم»[2]. أمّا التّحقيق فيتعيّن عليه ألا يتقيّد بفحص سطحي، يرضى بالتّرتيب الذي

(1) Klner Vorlesungen ueber die Philosophie, 1804-1806; Fr. Schlegel, Werke, Kritische Ausgabe, Bd. XII, p. 263.

(2) Philosophie der Sprache und des Wortes, VI, 1830, Krit. Ausg., pp. 457-458.

تكون عليه الظّواهر؛ فإنّ المنهج الحقّ لفكر حيّ إنّما يغوص في قلب الباطن، الذي يمكن للشعور (Gefühl) وحده أن ييسّر الإقبال عليه.

ذلك أنّ الشّعور ينطوي على صدق أنطولوجي، الأمر الذي يعادل تأهيلاً، أو بالأحرى إعادة تأهيل، بالنّظر إلى ما كان يلقاه من الفلسفة العقلانيّة من التّبكيت. لم يكن ديكارت يرى في الوجدان غير فكر مشوّش وقوى مغلِّطة. أمّا في رأي شليغل، فإنّ «كلّ شكل من أشكال العبارة، حتى أفضلها وأشدها وقعاً، تبقى وراء الشّعور بمسافات. فالشّعور هو الكلّ، المركز الجمّ للحياة الباطنيّة، نقطة ابتداء الفلسفة، والنقطة التي تنتهي بالأوبة إليها دوماً»[1]. لقد انساقت الفلسفة الكلاسيكية وراء فتنة المعقوليّة الخارجيّة للعلوم التّجريبيّة؛ ولكنّ الحقائق، التي من هذا الجنس، لا تكتسب فعلاً صدقها التامّ إلا بقدر اتّصالها الفلسفة الكلاسيكية، حيث تنكشف الطّبيعة البشريّة لنفسها، في الوقت الذي تُقبل فيه على التجربة العليا، التي لا تنفصل عنها، للمصير الفردي الذي قدّره الله بأمره لكلّ واحدٍ من النّاس.

إنّ حقيقة التّجرية المعيشة، التّجربة المعيشة (Erlebnis) للحقيقة، بوصفها نكتة التّطبيق لكلّ معقوليّةٍ، هي، في الوقت نفسه، مثوى القيم التي توجّه الحياة الرّوحيّة، بتوسّط الوجدان والشّعور. أشكال الكيان هذه، من حيث لا ترجع إلى التحليل المفهومي، هي مع ذلك حاسمة في مجرى الحياة الفعلية. غير أن العقل العاقل يزعم كبت هذه الهيئات الأولية، بل يصل به الأمر إلى أن يقوم مقامها، أخذاً بزمام الفكر. أما فلسفة الحياة، فتقع على طرفي نقيض من العلم العقلي (Vernunftwissenschaft). «إن مبدأ الفكر الجدلي، الذي ينتهك الحياة، ويحطمها، هو الذي يتعين اجتنابه قبل كل شيء وتعطيله»[2]. ذاك أنّ الفلسفة ليس واجباً عليها أن تنتسب إلى مدرسة

(1) المرجع نفسه، ص479.

(2) Philosophie des Lebens, IX, 1828; Werke, Kritische Ausgabe, Bd. IX, 1969, p. 165.

الرياضيات؛ إذ يمكن لها أن تأخذ ما شاءت من أشكال المعرفة كافة، بما في ذلك الشعر، دون أن تخضع إلى أي واحدة منها. إن فلسفة الحياة ينبغي ألا يقع اعتبارها بوصفها مجرد فلسفة في الطبيعة، «من قِبَل أن الإنسان في محياه هو [364] أكثر من صِرْف الطبيعة، أكثر من صِرْف الكائن الطبيعي». فالأمر يتعلق بمعرفة بالإنسان، بـ«علم إنساني بالتمام». إنّ الإنسان، من جهة الصلة التي يقيمها بالله هو «شيء ما أعلى من كائن طبيعي خالص ومن آلة عقلية خالصة (Vernunftmachine)». ولذلك فإنّ فلسفة الحياة هي، في حقيقة الأمر، فلسفة إلهية (Gottesphilosophie)، حيث يمثل الله «الحياة الأسمى والمنبع الأصلي لكل حياة أخرى»[1]. يشير فريدريش شليغل إلى أن العلم الذي بين يديه لا يشبه اللاهوت المتداول بأي وجه، ولا علم العقيدة الذي تمت عقلنته إلى حد ما على شاكلة الأدروجة (الهيغلية) السائدة. يفضل شليغل استخدام عبارة «ثيوقراطيا»؛ ليدل على نمط الفكر الذي يعمل عليه، والذي هو أقرب إلى **الثيو-صوفيا** منه إلى **الثيو-لوجيا**.

فإن أخذنا في الحسبان شيئاً من اللاأدرية، التي تتجلّى في المسيرة الروحية لشليغل، وجدنا أن الرومنطيقية تعرض فلسفةً في التعبير تعمل بناءً على انعطاءٍ أصليٍّ، من شأنها أن تسوّغ مقاربات مختلفة دون أن تعد أحداً بأيّ إقبال مباشر على الحقيقة عياناً. فالشعر هو سبيل يضاهي في صدقه سبيل الرياضيات؛ بل لعله أرفع منها، حيث إن التعزيم الشعري ذو دلالة على الاحتفاء بالوجود، توقر تعاليه، في حين أنّ الخطاب الرياضي يجازف بانتهاك حرمة الروح، ويزين لنفسه إرجاع الله إلى العقل، جاعلاً منه السيد المقدس للمعادلات، أو رئيس المهندسين في القطاع السيبرنيتيقي. إنّ فلسفة الحياة تفتح للبحث عن الحقيقة سبلاً كثيرة، وتستنفر علم الطبيعة وعلم الإنسان معاً. ذلك أنّ كلّ مقاربة للعلم هي اضطلاع بمناظرة بين حقيقة الإنسان، في تناهيه، وبين لا تناهي حقيقة الله؛ ففي العلوم الإنسانية ثمّة من

---

(1) المرجع نفسه، ص167.

المعنى ما هو أكثر مما يوجد في الفنون، التي تتعلق بحقيقة الأشياء. إنّ الرسم الرومنطيقي للخلق التطوّري، من خلال تراتب الكائنات، إنما يدلّ على أن الهيئة البشرية، من حيث هي ذروة تطوّر الأنواع، هي الأكثر إيحاءً بهذا الفناء في الحقيقة القصوى التي تسعى إليها الخليقة.

يعرض المنوال الإبستمولوجي الرومنطيقي تعميماً لرسم النماء البيولوجي، وقد توسّع ليشتمل على مجال المعرفة بأكمله. هاهنا تأخذ الثورة اللاغاليلية مجراها باستحقاق. فقد نزع غاليلي القداسة عن الواقع الفيزيائي؛ إذ صار يعمل، بنحو مستقل، بحسب قوانين الميكانيكية ذات المرجع الرياضي. شيئاً فشيئاً، توسع المنوال الميكانيكي للآلي [automate] ولساعة التوقيت [horloge] إلى جملة المعرفة، بما في ذلك الإنسان نفسه، وقد اختُزل في حكم الإنسان-الآلة، والله إذ انقلب إلى فنّي سام يراقب عمل المشروع الذي استقام على سوقه بفضل مخططاته.

أمّا الرومنطيقية فتتبع حركةً معاكسةً؛ إذ تعارض النّزعة الفيزيائية للأنوار بنزعةٍ بيولوجيّةٍ يحكم رسمها بحكمه على الطبيعة بأسرها، من أبسط أشكالها. ولقد أنكر شليغل الإعجاب [365] الطفولي بالمصنوعات الآلية، الذي تفنّن في نفي حضور الحياة في كلّ مكان، منكراً البداهات المباشرة؛ ذلك أنّ الطبيعة ديناميكيّةٌ حيّةٌ؛ وهي ليست «ساعة توقيتٍ ميّتةً، متى تمّ تركيبها، دقّت بنحو آلي إلى أن تضعف حركتها. فإنّ فيها حياة. (...) ونحن نشعر بذلك فعلاً، مثلما هو الحال مع الشجرة، التي تتحرّك في الهواء الطلق، بأغصانها كلّها وأفنانها، بأوراقها وأزهارها؛ فإننا نشعر هاهنا بحفيف حياة، نحسّ بوجود كائن حيّ؛ إذ نقارن بينه وبين السّاعة التي، مهما بلغت من جودة التركيب، هي ميّتةٌ لا محالة». ولقد وجد فريدريش شليغل الصّورة الشرقية لشجرة الحياة، من ذكريات دراساته الهندية في فترة شبابه: «أجل، إنّ الطبيعة في مجموعها هي أيضاً شجرة الحياة هذه (Lebensbaum)؛ تضطرب أوراقها وأزهارها باستمرار، مستمدّة غذاءها من الهواء البلسمي للسماء؛

تنتصب أفنانها وتتمايل؛ يتصاعد النسغ عبر الجذع من الجذور العميقة، وفي قمّة الشجرة قوى لا نراها لا يهدأ حفيفها أبداً»[1].

يمثّل مجاز الشجرة، في دائرة التأثير الرومنطيقي، دوراً شبيهاً بذلك الذي يمثله في الفكر الكلاسيكي، ثمّ في إبستمولوجيا الأنوار، مجاز الآلي والميقاتي [chronomètre]، مثل هذا الأنموذج له مكانة متقدمة بالنظر إلى المقاربة العلمية بحصر المعنى؛ وهو يفرض قالباً من الدلالات، يضمن استنظام الظاهرات؛ بل يسمح بمعالجة النقائص بشأن الخبر بالمعنى الأخص، بوساطة استخدام لطيف لمصادر الحدس. وفي نهاية المطاف يفضّل شليغل الحديث عن الخدمات الحسنة التي «لإله بستاني عليم، خلق من عدم النباتات والأشجار وقدّر نماءها، وهو الذي أقام بنفسه الأرض التي تناسبها، حيث لا بيع ولا شراء»[2]. منوال مقابل منوال، أحسن لنا أن نتلقاه من الطبيعة الحيّة بدل الرياضيات. ففي هذا المقام، لا يتعلق الأمر بالبرهان العقلي؛ بل بخيار جمالي فقط. «لنفكّر، مثلاً، مجرّد التفكير في شجرة عظيمة، نمت كأحسن ما يكون جمالاً وبهاء، ذات أغصان وأفنان كثيرة»؛ فمن الخارج تظهر على غير ترتيب لا نظام يحكمها بالجملة. ولكن إن نحن أنعمنا النظر فيها عن قرب، اكتشفنا «البنية المكتملة للمجموع، التناظر المدهش، والانتظام اللطيف، الذي يغلب على الشكل كله، إلى غاية كلّ ورقة بمفردها، وكلّ تعاريقها. وإنّه يبدو لي أنّ ذلك هو النحو الذي يتعيّن أن تبسط به الفلسفة شجرة الوعي البشري في نمائها المستمر، وشجرة الحياة البشرية...». أمّا الفلسفة الباطلة فتنزع عن شجرة الحياة أوراقها، وتجتثها من عروقها (entblättert und entwurzelt)[3].

إلى ذلك يضيف شليغل، أنّ فلسفة الحياة تتخذ أساساً لها في «الوعي بتمامه، مأخوذاً من وجوهه كلّها، وبقواه كلها؛ وهي ترى في النفس كأنها

(1) المرجع نفسه، ص106.

(2) المرجع نفسه.

(3) Philosophie des Lebens, I, Werke, éd. citée, Bd. X, p. 11.

مركزٌ لهذه [366] الكلية»[1]. هو يقينٌ حدسيٌّ يستغني عن كلّ تسويغ. ذلك أنّ قصد فريدريش شليغل من جنس كلامي؛ فهو يقترح أن يقود قارئه بين سبل الحياة الحالة في الخلق إلى غاية الحياة الإلهية، أصل المخلوقات الأرضية ونهايتها. وفي تقدير إرنست بهلر، الناشر الكفء لشليغل، فإنّ الدفاع عن الحياة الكونية وتصويرها له منابع في المذهب الروحاني لسان مارتن[2]. إن ثيوقراطيا العلم لا تدّعي قطعاً تشكيل تاريخ طبيعي للطبيعة، وإنما تاريخ ماورائي، علمٌ لا بالوقائع فحسب، وإنما بالقيم، من شأنه أن يعطي الحجة على اختلالات الاقتصاد الطبيعي: الأمراض، الأوبئة، المحاصيل الهزيلة، هجومات الحشرات الضارة، وغير ذلك؛ وهي كلها شهادات على تواترات الشرّ، التي تأتي لإفساد النظام الطبيعي، وتحويل المجرى المعتاد عن غايته الداخلية. إنّ التعفن والتحلل والديدان والانحلال بأشكاله كافة، إنّما تمثّل نقيضاً للتفتّق الطّبيعي للحياة؛ وهذه العلامات المناقضة لا يمكن تأويلها إلّا بالنّظر إلى لاهوتٍ للشرّ والفساد، على الطريق المعاكس للحركة الكلية للخلق. ولعلّ النطاق الموسع لتاريخ الخلاص يسمح بوضع الترتيب في الفوضى البارزة للظواهر، وبتمييز حكمة الله حتى في الفساد الظاهر للطبيعة. مثل ذلك الأفاعي، التي يمكن اعتبارها من الإنشاءات الشاذّة لطبيعة فاسدة؛ وإنما هي من الأرض ما تكون ديدان الأحشاء منا![3] وإنّ من شأن التاريخ الطبيعي أن يسوّغ، بهذه المرتبة، الدور الخبيث الذي يسند إلى الأفعى في التاريخ المقدس لسفر التكوين.

وفي نهاية المطاف، ينتهي العلم البشري إلى سر. «فالطبيعة الفعلية، في تكوينها الحميم، يمكن لها ألا تنطوي إلا على شَبَهٍ يسير بذلك الذي نراه في الخارج. في كلّ خطوة نصطدم بحجج جديدة دالة على جهلنا؛ وكذا آيات

---

(1) المرجع نفسه، ص13.

(2) Behler, Introduction au tome X de l'édition critique, p. XXII.

(3) Philosophie des Lebens, VI, éd. citée, p. 112.

كثيرة تثير فينا الإحساس بعوالم جديدة مجهولة. وعموماً، إن الطبيعة بأسرها لا يمكن مقارنتها إلا بتكديس هرميّ للهيروغليفات مخلوطة بعضها ببعض؛ ونحن بالكاد قادرون بجهد جهيد أن نسوّي منها اثنين أو ثلاثة؛ ذلك أننا لا نملك المفتاح [الذي يحكم] انتظام المجموع»[1]. وفي كلّ الأحوال، من الخطأ أن نبحث عن مفتاح الطبيعة هذا في الطبيعة عينها؛ إذ لا يمكن لنا أن نجده إلا في «المبدأ الإلهي»، الذي يؤمّ ترتيب المجموع.

يعرض فريدريش شليغل، مؤسس الرومنطيقية الأولى، صاحب **الأثينيوم** (1798–1800)، المتوفى سنة 1829، في كتابه **(فلسفة الطبيعة)** (1828) الحال الأخير، الذي آل إليه فكرٌ بقي إلى نهايته وفياً لمسار طريف. ولو أنّه ثمّة مقدار أقلّ من العنفوان الدافق، من الهزل (Witz)، في مصنفات الفترة المتأخرة مقارنةً بمقابسات الشباب، ولكنّ إرادة المطلق هي نفسها، والشوق الأخروي نفسه ينطقان فيها. غير أنّه، في سنة 1828، لم يعد فريدريش شليغل غير [367] رجل وحيد، معزول جرّاء مواقفه السياسية. أمّا هيغل، الذي ليس له مشاركات وجدانية رومنطيقية، فكان المهيمن على السّوق الفلسفي. إنّ دروس شليغل موجّهة إلى جمهور من الخاصة، من القادرين على دفع المال، ومن الهواة المتميّزين المنتخبين من الوسط الأرستقراطي لدرسدن أو فيينا، خارج الحركة الفكرية، التي تعتمل الجامعات الكبرى. ليس فريدريش شليغل، في نهاية حياته، غير هامشي؛ فالعصر الرومنطيقي الأكبر صار شيئاً من الماضي. وحدها بقيت الجامعة الجديدة لميونخ محافظة على الإلهام الرومنطيقي، يجسده رجالٌ مثل الصامت شيلنغ، وبادر، وغوريس، ولكنّ شليغل لم تكن له صلات تربطه بالوسط البافاري؛ وقد ازدادت عزلته لكونه من أعوان ميترنيش؛ أمّا عقيدته الكاثوليكية، التي جعلت منه مرتدّاً عند أصحابه القدامى، فلا شيء يجمعها بالمنظومة الكهنوتية السائدة. لدى هؤلاء وأولئك، هو تقريباً رجلٌ مشبوهٌ.

---

(1) Ibid., XV, in fine, p. 306.

لمثل ذلك فإن كتاب (**فلسفة الطّبيعة**) لا يمكن له أن يُؤخذ، كما أُخذ كتاب (**الحديث في الشّعر**)، ممثلاً لرأيٍ سائدٍ في وسطٍ بعينِه؛ فهو لا يُلزم غير صاحبه، المنظّر المتأخر لنزعة تقليدية محافظة، كما يمثّلها في فرنسا جوزيف دو ماستر، بونالد، ولاموني الأول. ومع ذلك، إنْ نحن أسقطنا هذه الإحداثيات، جاز لنا أن نكتشف في الكتابات المتأخرة لشليغل عرضاً لمبادئ المعرفة موافقاً للمقتضى الرومنطيقي. فإنّ فلسفة الحياة تعمل على إسكاتولوجيا تحيل على أصل الوجود البشري ونهايته. والتعالي وحده هو الذي يمكن له أن يسوّغ ترتيب الظاهرات كما نراها عياناً. لقد كفّ شليغل عن أن يكون محللاً للواقع البشري، مؤرخاً للثقافة؛ ووضع نفسه تحت طائلةِ نزعةٍ كليّانيةٍ ترتدّ إلى المقصد الأكبر لله، الحاسم والمستغلق في آن.

ولقد اتبع فريدريش شليغل، لدى التضايف بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا، بين الأدنى [l'en-deçà] والأقصى [l'au-delà]، طريقاً شبيهاً بذلك الذي اتبعه شيلنغ، قبل عشرين عاماً. ذلك أنّ مخترع فلسفة الطبيعة قد ابتدأ بالانشغال بالظاهرات الطبيعية، بالفيزياء، وبالتاريخ الطبيعي؛ غير أنّ مسالك العلم الوضعي قد تبدّت له طويلة جداً أمام لهفته الميتافيزيقية. وقد تخلّى شيلنغ عن هذا الطريق ليتفرّغ لتأملات حول الغايات القصوى، حيث تلاشى فكره في صمت التأمل. كذلك الشأن لدى الشاب شليغل، الذي عمل على مجال تاريخ الثقافة وفلسفة الثقافة (Kulturphilosophie). ولقد كان عليه، إثر مقالة في (**لغة الهنود وفلسفتهم**) (1808)، أن يتخلّى عن بحوثه في مجال العلوم الإنسانية ليتفرغ لما سماه «ثيوقراطيا العلم» [théocratie du savoir]؛ لقد غلب الانشغال بالتعالي عنده الاهتمام بالمحايثة. حينئذٍ سيكون على فريدريش شليغل أن يلتحق، بشيء من التأخير، بحركة الثيوقراطيين الأوربيين المحافظين.

إنّ الالتزام بالطريق، الذي لا رجعة عنه للتأمل السلبي، للهاوية (Ungrund)، شأنه أن ينال من الدراسة الوضعية للمجال البشري. فكتاب

(فلسفة اللسان والكلمة)، وهو احتفاء بالتعبير الكلي، المحرِّر والممتنع، يجد كلمته الأخيرة في موت المؤلف، وقد باغتته المنية في وسط جملة. إنّه بمستطاعنا أن نستكمل أثراً في [368] اللسانيات، ولكنّ الأمر يتعلّق بأنطولوجيا اللغة، وما القولُ الفصل إلا من شأن الله.

والحقّ أن ثمة خطّاً فاصلاً بين استعمالين رومنطيقييْن للمعقولية. من وجهٍ رومنطيقية الأقصى، هي رومنطيقيّةٌ أنطولوجيّةٌ، شيلنغ وشليغل هما من ممثليها، فيما تخيراه في الشطر الثاني من مسيرتهما. أمّا من وجهٍ ثانٍ، فنجد رومنطيقية الأدنى، مقيدة بالاستعمال الإبستمولوجي، ورافضةً لإغراء الإسكاتولوجيا؛ فالإلهام الرومنطيقي يرجع إلى منوال للمعقولية من أجل استنظام الظاهرات البشرية. إنّ فريدريش شليغل، في نزعته الانتصارية المفرطة، لا يتردّد في التساؤل عن [فلسفةٍ لله] (Gottesphilosophie)؛ إذ يناقض نفسه؛ لأنه إذا كان الله يملك فلسفةً، فلن يكون لنا أيّ حقّ في مراقبتها؛ ذلك أن «ثيوقراطيا العلم» هي من شأن الله. أمّا رومنطيقية الأدنى فترضى بـ«أنثربوقراطيا» [anthropocratie]، هي معرفة على المقاس البشري لا تقلّ اختصاصاً بالأمارة الرومنطيقية عن نظيرتها.

يثبّت هذا الخيار نقطة انطلاق لتأويل جديد للعلوم الإنسانية. وقد كان شليغل يعارض الأشكال النسقية العقلانية بفلسفته في الحياة، بوصفها «علماً تجريبيّاً بالحميمية الروحية، المنبثقة من الوقائع والقائمة على الوقائع حيثما كانت، ولو أنّها، في كثير من الحالات، تقوم على، أو تتعلّق بـ؛ وقائع من رتبةٍ عليا». بذلك يكون لنا «علم تجريبي إلهي» (eine gttliche Erfahrungswissenschaft)، درجةٌ عليا لمعرفةٍ، على الرغم من طابعها الإلهيّ، من شأنها أن تبقى مع ذلك «على الدوام، وحيثما كانت، علماً تجريبيّاً باطنيّاً وروحيّاً (innere und geistige)». ولعلّ هذا العلم الخصوصي يوافق دون عناء مختلف العلوم التجريبيّة بالطّبيعة، وأكثر من ذلك الفنون «التي تخصّ الإنسان عن قُربٍ»، ولا سيما «التاريخ واللسانيات

(Sprachkunde)». فبالحريّ أنّ الفلسفة، وهي معرفة بالكلية، متصلة بكشف معنى الكلّ وروحه (Sinn und Geist des Ganzen)، لا تخرج عن حدودها، ولا تتوغل في أرض المجالات المتخصصة، فإنّ مجالها الأخص هو الإنسان الباطني[1].

ترجع التجربة الروحية الباطنية إلى «وقائع من رتبة عليا (Thatsachen einer hbern Ordnung)»، ولا نجد عند شليغل ما يفيد ذلك، ولكنّ العبارة تشير إلى «الفيزياء العليا» لشيلنغ، أو إلى «الطب الأعلى» لنوفاليس، في معارضةٍ للفنون التجريبية، التي تحمل الأسماء نفسها، واحتقار لدونيتها، من أجل الارتقاء إلى يقينيات ذات بداهةٍ أنطولوجيّةٍ. أمّا تاريخ المؤرخين، ولسانيات اللسانيين، فلا تهمّ شليغل في شيءٍ، أو، بالأحرى، لم تعد تهمّه، وذلك لأنّه كان واحداً من صُنّاع تاريخ الآداب الحديثة، وإسهامه في اللسانيات الهندية لا يُستهان به. غير أنّ الصبر الطويل للعلوم الإنسانية إنما يمثل، لدى صاحب **(فلسفة اللسان والكلمة)**، الذي ستوافيه المنيّة في غضون أسابيع، لحظة [369] من الماضي؛ فالتجربة الروحية الباطنية هي المناظرة بين روح الإنسان وحقيقة الله.

إنّ العلم الرومنطيقي بخصوص العلوم الإنسانية قد كان مفيداً للفنون، التي انحازت إلى مجال الأدنى، ولم تسمح لنفسها باجتياز حاجز الأنطولوجيا. وحينما باشر شلايرماخر المشكلات المعقدة لشرح النصوص، بما فيها تلك التي ترجع إلى الوحي الكتابي، لم يخطر في باله أن يطلب العون الإلهي، أو يستنجد بالروح القُدُس، لتتيسر له الأمور. فقد تصرف اللاهوتي كعالم بالنفس، وكمؤرخ وضعي وموضوعي؛ ومع ذلك، إن مقاربته لإشكالية الفهم يجوز اعتبارها واحدةً من المكاسب الكبرى للإبستمولوجيا الرومنطيقية، في وضعيّة لا تشوبها شائبةٌ. إنّ الرسوم الموجّهة للمزاج الفكري

(1) Fr. Schlegel, Philosophie der Sprache und des Wort, III, 1830; Krit. Ausg., Bd. X, pp. 357-358.

الجديد قد أخصبت العلوم الإنسانية، وأعطتها دفعاً جديداً في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

دوّن الشاب ليوبولد فون رانكه (1795-1886)، شيخ المؤرخين المقبل، في مذكراته، في أواخر سنة 1816، ذكرى «ساعة خلاقة»: «إن الأرواح تعتمل داخل نفسي. تلك هي الحياة، الحياة الحية (lebendiges Leben). ألا فلتستيقظ! فإنّه هكذا تتحوّل أشكال الباطن. أليست الأشكال تعبيراً عن الحياة الباطنيّة؟ كيف يمكن لها أن تبقى ساكنةً حينما تتحوّل هذه الحياة؟». إن قوى الباطن على حال الانتظار؛ «وقد سقطت البذرة (...)، فإن كانت التربة جيدة، فلن يتأخّر النبتُ الأخضر، وستعمل حرارة الشمس على إنمائه. فالشمس أرسلت نورها من قبلُ؛ وأنتم من أسمّيهم الشمسُ عندي، أرواح مختلطة من أزمنةٍ عتيقةٍ وحاضرةٍ». يلي ذلك دعاءٌ للشمس، حتى تقوم على إنماء النبتة، التي توصف بحسب مجاز شجرة الحياة، أملاً في نماءٍ حرٍّ وغنيٍّ قبالة السّماء. ثمّ تُختتم الإشارة إلى استنبات الحياة، بقلم الطالب الشاب، برجوع إلى مشيئة الله لا غنى عنها: «بفضلٍ من الله. آمين» (Dazu die Gnade Gottes. Amen)[1].

هذا الدعاء الورع لن يمنع رانكه من الانحياز إلى مجال الأدنى. وحتى حينما سيعمل، في كتاب (**الحوار في السّياسة**) (Politische Gespr[ch, 1836)، على بيان بعض خطوط القوة في التاريخ الكوني، فإنّه سوف يحتاط من كلّ إحالة مباشرة إلى الأنطولوجيا. إنّ شيخ المدرسة التاريخية مضطرّ إلى أن يراعي تعاليم العلم التاريخي الوضعي، دون أن يكون لاقتناعاته الدينية أثر على انتظام قطاعات المعقولية. فاحترام الوقائع هو الواجب الأوّل للمؤرخ، الذي يتعيّن عليه أن يبتني بالفكر «ما حدث بالضبط»، بحسب عبارة شهيرة لرانكه نفسه. يتعيّن على المؤرخ أن يعتمد المجرى الفعلي للأحداث بحسب

(1) Leopold von Ranke, Tagebücher, § 134, 20 décembre 1816; Aus Werk und Nachlass, Bd. I, München-Wien, 1964, p. 141.

معايير معقوليّةٍ خصوصيّةٍ. فرومنطيقيّة الأدنى، رومنطيقية الأساتذة، لا تنساق وراء إغراءات الأنطولوجيا. وهي ترتد إلى موقف النقدية الكانطية التي لا تقبل، عند تأويل الطبيعة، تواتر الاعتبارات الغائية إلا تحت [370] الشرط التقييدي لحتمية صارمة في ترابط سلاسل الظاهرات الخاضعة لقانون السببية. فهذان المقياسان للقراءة يتنزلان في مستويين للقراءة متباينين، الأمر الذي يستبعد التدخل المباشر للماورائي في صيرورة نظام الأشياء. إنّ «ثيوقراطيا العلم»، و«فلسفة الله» لا مُقام لهما في إبستمولوجيا تقدّر نفسها حق قدرها. أمّا معتقدات فريدريش شليغل، فلا أثر لها في العمل التاريخي لرانكه؛ إنها أشبه بالنزعة الأصولية المهووسة التي أطلقها بوسيي في (**مقالة في التاريخ الكوني**).

أمّا الأمارة الرّومنطيقيّة، فتدلّ على نفسها بالتّوازي [الذي ترسمه] بين النّظام الطّبيعي، الذي تستكشفه فلسفة الطّبيعة (Naturphilosophie)، وبين النّظام التّاريخي، مأخوذاً بوصفه الميدان البشري بنحو مخصوص، الذي هو ميدان الحرّية. ذلك هو رأي شيلنغ: «إنّ التّمثّل المشترك للطّبيعة وللتّاريخ يسلّم بأنّ كلّ شيءٍ يحدُث في الأولى بحسب ضرورة تجريبيّةٍ، وفي الثّاني بوساطة الحرّية»[1]؛ ذلك أنّ الطّبيعة والثّقافة تشكّلان نظامين مختلفين من المعقوليّة؛ وحتّى إن عرض التاريخ النظام البشري للحرّية، فإنّ هذه الحرّية ليست مطلقةً، ما دامت الأحداث الجارية يوماً بيومٍ تخضع لتأثيراتٍ سببيّةٍ قابلةٍ للتحديد بنحو وضعيٍّ. هذا المقتضى التجريبي نفسه يجري على مرتبتين: «تلك التي تتمثل في تسجيل ما حدث فعلاً وتحقيقه (وهو شأن البحث التاريخي) لا تمثّل غير وجهٍ لعمل المؤرخ بما هو كذلك. وتلك التي تتمثّل في تنسيق المواد التجريبية بحسب وحدة يعطيها الذهنُ -ما دامت هذه لا

(1) Schelling, Leçons sur la méthode des études académiques, 10e leçon, 1803; dans Philosophies de l'Université, trad. Courtine et Rivelaygue, Payot, 1979, p. 123.

يمكن لها أن توجد في الأحداث مأخوذة في ذاتها ولذاتها- من أجل أنّها تظهر، من الناحية التجريبية، كأنّها عارضةٌ لا تناسق فيها، وتتمثل في ترتيبها بحسب غايةٍ تضعها الذّات، إنما هي، إذاً، وجهة نظر تعليميةٍ أو سياسيّةٍ...»[1].

ليس شيلنغ بعقل تاريخي. فمثلما ترك الفيزياء التجريبية لمصيرها ليتفرغ لـ«الفيزياء العليا»، كذلك انساق وراء سجيّته في إهمال التاريخ الحدثي لفائدة التاريخ «التعليمي»، و«السياسي». ومع ذلك إنّ التفرقة بين فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ، حيث الأولى مناط الجبرية، والثانية مناط الحرية، لا تنفي شيئاً من التماثل، أو من الرَّجْع، لهذين النظامين أحدهما على الآخر. يتعيّن علينا أن نتذكّر العبارات الشهيرة للفيلسوف، وهو يعرض الطبيعة بوصفها روحاً مرئيّاً، والروح بوصفه الطبيعة اللامرئية. إنّ فلسفة الهوية هي وحدانية المعقولية، تضمن تطابقاً داخلياً بين مختلف أنظمة الواقع.

وإذاً، ليس بوسعنا أن نقابل بين الطبيعة والتاريخ كما نقابل الجبرية بالحرية. فإنّ فلسفة الطبيعة تحرّر النظام الطبيعي من قانون الآلية الميتة؛ أمّا الحركة الصاعدة للنماء التطوّري فتقرّ، ضمن التعاقب التراتبي للأشكال الطبيعية [371]، بانبساط القصد الأعظم المحايث لتطوّر الحياة، المفروض على انتظامات الجبرية. إزاء ذلك، يكذّب المعنى الرومنطيقي للتاريخ تصوّرات عصر الأنوار المتعلّق بالتقدم المحتوم للمجتمعات البشرية نحو نظام مدنيّ كوني تحت راية العقل الكلي. إنّ هذه الرؤية لمنطق داخلي للتاريخ تؤدي إلى وثوقية العقلانية الانتصارية لهيغل. ولكنّ هيغل يتبوأ مكانه خارج الحركة الرومنطيقية، التي أدانها؛ ذلك أنّ الحدس الرومنطيقي للحقيقة التاريخية إنّما يمدّد، بحسب نظام الوعي البشري والثقافة، الإلهامَ الإحيائي للطبيعة. فالنوع البشري، من حيث هو مآلٌ وقتيّ لأوديسة الحياة، يميّزه

(1) المرجع نفسه، ص 124.

حدوث الوعي، الذي يسمح للكائن البشري بأن يتخذ مسافات بالنظر إلى وضعه الخاص. إنّ الإنسان لم يتخلص من التطوّر البيولوجي؛ ولكن في مستطاعه، بحسب عبارة بيكون، أن يهيمن على الطبيعة بالامتثال إليها.

من الطبيعة إلى الإنسان، لا فصل ولا انقطاع؛ ذلك أنّ الواقع الإنساني لا يحظى بامتياز يسمح له بإعفاء نفسه من إنيته كائناً طبيعياً، من أجل أن يسيّر شؤونه بما يضع لنفسه من المعايير. ولقد كانت الثنائية الذهنية للروح وللجسد تجيز مثل هذا الاستقلال للمجال البشري، سيد أقداره مثلما كان يتفنّن في ذلك أمثال فولتير، وكانط، وكوندورسي. منذ الدعوة التي أقامها هردر ضدّ فولتير، تمّ استرجاع الاتصال بين النظام الكوني والنظام البشري، حيث ظهر الوعي تعبيراً أو تصعيداً للحياة، سنداً جديداً للواقع الكلي، لن يكون هو الأخير بلا شك. فالتلازم المكين بين الروح والجسد قد أفصح عن نفسه بنحو خاص في الكشف الكبير عن اللاوعي. وما ستسميه حركة علم النفس التحليلي **النفسي-البدني** [psychosomatique]، التفاعل بين المكونات العضوية والسيكولوجية للكائن البشري، هو من مكاسب فلاسفة الطبيعة (Naturphilosophen). هذا الفهم الجديد للفرد يجد مقابلاً له على مستوى الجماعة فيما يمكن لنا أن نسميه، بعبارة سيئة التركيب **الاجتماعي-البدني** (socio-somatique). إن القرن التاسع عشر هو الذي بادر بالحديث عن «فيزيولوجيا اجتماعية»، مع السان سيمونيون، وأوغست كونت، بل بكلّ بساطةٍ عن «الجسم الاجتماعي». إن التجديدات المعجميّة ليست بريئةً أبداً.

بيّنٌ أنّ فكرة الترابط العضوي للمجتمع البشري هي فكرةٌ قديمةٌ، مثلما يشهد بذلك المجاز القديم للجوارح وللمعدة. أما صورة «الجسم الصوفي» للكنيسة، فكانت استجابةً لإدراك مباشر لوحدة المؤمنين فيما بينهم، ولوحدتهم مع المسيح. غير أنّ هذه الأساطير تمّ قمعها من جانب الثورة الآلية، التي عوّضتها بصورة الإنسان-الآلة ضمن الدولة-الآلة، التي تحدّث عنها كتاب (**اللفيثان**) لتوماس هوبز. فقد كان النظام الاجتماعي يوصف

بعبارات الديناميكا؛ أما السياسة الدولية للتوازن الأوربي فكانت تسعى إلى تحقيق نظام ردع مضبوط بحسب معايير الفيزياء الغاليلية. كان فضاء الدولة يبدو كأنّه حقل قُوى، حيث يحلو الحديث عن قوى جاذبةٍ، وأخرى دافعةٍ بين الأفراد والمجموعات، بحسب غلبة تأثيرات الاستقرار أو الاضطراب. إنّ الكلمة القديمة [372] «للثورة» [révolution]، المأخوذة من الفيزياء الفلكية، قد صار لها حظٌّ كبيرٌ في المعجم السّياسي، مقابل تحويل لمعناها الأصلي، الذي يشير إلى الانتظام الثابت للأفلاك السماوية. أما المحدثون فقد شحنوها بانفعالات متضاربة، تعبر عن انفجار القوى الكامنة المندفعة فجأةً إلى الحياة.

إن التصور الرومنطيقي للتاريخ، الذي يحتفي بالنظام الثقافي البشري في جملته، يستبدل بالأنموذج العضوي الأنموذج الفيزيائي. أمّا تغيّر نمط القراءة فيعبر عن تلقائية معنىً للحضور في العالم؛ معنىً للواقع يعوّض المعنى المتداول قبله. فالشاب هردر لم تعد له الصورة نفسها عن الواقع، وعن تسلسل الأحداث، كالتي عند الشيخ فولتير. وهذه النقلة في البداهات لا يمكن ردّها إلى ثورة فرنسا، بوصفها شهادةً على هشاشة الوضع القائم؛ إن مقالة هردر (**فلسفة أخرى في التاريخ**) هي سابقة بخمس عشرة سنة على افتكاك الباستي؛ ومع ذلك هي تعبر عن الزّاد الجديد للوعي التاريخي، تعظيم القوى الحية الفاعلة في تطور الحضارات، مع استبعادٍ للعقيدة العقلانية للتقدّم الخطي الموحّد.

إنّ الحدس الإجمالي ليس حاصل الدراسة الموضوعية للوقائع؛ وإنّما هو سابق عليها، وهو يمكّنُ من أخذ التشكيلات، التي هي غير ظاهرة إلى هذا الحدّ. ففي سنة 1882، وفي سن 27 عاماً، أسرّ رانكه إلى شقيقه بالأثر الأعظم لأحلامه، الكتاب الذي «شأنه أن يرفع الإنسان إلى تمام الشعور بحياته (den ganzen Gefühl seines Lebens)، الذي نحن جميعاً، وفي كلّ حين، مدعوون إلى استكماله، في الله وفي العالم، تلميذاً وشيخاً، طفلاً ورجلاً، عدماً وشيئاً ما. (...) إنّ نواة هذا الكشف الأبدي، الذي يتجلى في الطبيعة،

في الحياة اليومية، في تعاقب القرون، وفي غير ذلك، لو لخصناها في عبارة واحدة، لكانت هي الشهادة على ريح الحياة...»[1]. إلى ذلك يضيف رانكه إنه لا يدّعي إنكار الوحي الكتابي؛ فهو يدرك الاعتراض، الذي يمكن أن يقوم ضدّه إن قدّم كتاباً مقدّساً للإنسانية، وتولّى تأليفه، مستبدلاً به الكتاب المقدس للكنيسة. فيما بعد، إنّ ميشلي وكيني لن يتراجعا عن مثل هذا المشروع. ولقد وجد رانكه نفسه عرضة، أحياناً، للاتهام بأنّه إنما يُعلم ضرباً من «حلولية طبعانية»، كان الخصوم ينكرونها على فلاسفة الطبيعة. إنّما هي مسألة أُسِيء طرحها[2]، ولكنها أبانت عن الحدس الرئيس لرانكه وللتاريخانية الألمانية.

إنّ الموضوع الأخير للبحث، وراء نسيج محكم من الأحداث، التي يجيل فيها المؤرخ بصره، هو مبدأ المعقولية الفاعل في صميم الواقع. «لطالما حلمت، ولطالما تمنّيت أن أقترب من جديدٍ من العالم يدفعني العطش إلى نبع الحياة هذا الذي يجري خلف الظواهر -إن كان ذهناً، حُبّاً، أو نفساً! هنالك حيثما ينبثق النبع الذي يعطي المخلوقات الحياةَ، والماهيّة، والشكل، والباطن، هنالك حيث لا تقريظ [373]، ولا تثريب، حيث تُمحى المفاهيم العامة إزاء مثالية الوجود الأصلاني، الذي هو مُضاهٍ للربوبية في كلّ الأحوال»[3]. يتحدّث رانكه؛ إذ يذكر الفهم التاريخي التامّ، عن «اتحاد الشّعور بالكل»، وعن «اتحاد معرفي بالكلّ (Mitgefühl, Mitwissenschaft des Alls)»[4]. إنّ رانكه (1795-1886) معاصرٌ لميشلي (1798-1874)،

---

(1) رسالة إلى شقيقه هاينريش، مذكورة في:

Werner Kaegi, Grundformen der Geschichtsschreibung seit dem Mittelalter, Presses de l'Université d'Utrecht, 1947, p. 34.

(2) بخصوص الخصومة حول الحلولية، راجع:

G. Gusdorf, Du néant à Dieu dans le savoir romantique, Payot, 1983, pp. 176-208.

(3) Ranke, Werke, 3e Auflage, Bd. LIII-LIV, p. 168; dans K.O. Apel, Das Verstehen, Bd. I, Bonn, 1955, p. 172.

(4) Werke, Bd. LIII, p. 569, ibid.

ونحن نجد لدى المؤرخ الفرنسي الحدس الحيوي نفسه بالمعنى الذي نجده لدى زميله البرليني.

أمّا كتب الطبيعة لدى ميشلي، حيث يحتفي بالجبل، والحشرة، والطير، وحتى بالمرأة، فليست في مسيرته الفكرية من جنس المفتّحات، أو هي تمرينات أسلوبية؛ إنّها تقيم العلاقة نفسها بالعالم ككتب التاريخ؛ إذ تعظّم القوى الخلاقة للحياة. إنّ إبستمولوجيا ميشلي تثق في القوى الحيوية، التي هي أحسن حفظاً لدى الشعب منها لدى الطبقات الغالبة. أمّا حقائق العقل فأقلّ صدقاً من حقائق القلب، التي تكشف وحدها أصالة القيمة؛ «إنّ التعارض الفاسد القائم اليوم، في عصر الآلة، بين الغريزة والفكر، إنما هو إنكارٌ للملكات الغريزية من جانب الفكر، الذي يظنّ أنه يقدر على الاستغناء عنها»[1]. فإذا كان ميشلي يدافع عن قضية الشّعب، فذاك لأنّ الشعب بدا له أقرب إلى حقيقة الطبع، المعيار الأعلى للواقع.

إنّ الإحيائية الرومنطيقية تواصل تغذية المشاريع التاريخية لرانكه ولميشلي، مسوغة الحس الغنائي والباطني لإيحاءاتها. ولقد مكّنت الدراسات الحديثة حول ميشلي من فهم الوحدة الجوهرية بين التاريخ الطبيعي، وتاريخ المؤرخين؛ إذ يصدر كلاهما عن الروح عينه. يرى بول فيالاناكس أنّ ميشلي «في كلّ مرة يذكر فيها أفضال بعض شيوخ التاريخ الطبيعي، يقدمهم بوصفهم يجسمون الفكرة التي يتصورها عن الإنسان، وعن علاقته بسائر المخلوقات. وهو بالمزاج نفسه يطابق بينهم وبين الفضائل الديمقراطية، التي أتت بها الثورة الفرنسية. هكذا في كتاب (**تاريخ القرن التاسع عشر**)، يوحد مؤلف كتب (**الشّعب**) و(**الطير**) و(**تاريخ الثورة**) أصواته للاحتفاء بالنهوض الحديث لعلوم الطبيعة. وهو؛ إذ يصدر عن الشغف بالحياة الذي استحوذ على النفوس لدى نهاية فترة الإرهاب [Terreur]، يمكن البطولية الثورية من أن تبقى حيّة زمن الجمهورية، لدى أمثال لامارك، وجيوفروا سان هيلار، وجوسيو. حينها يؤكد

(1) Michelet, Le peuple, 1846, 1re partie, ch. VIII, Julliard, 1965, p. 165.

ميشلي وهو يروي هذه المفاجآت غير المتوقعة في شهر ترميدور، «(...) صارت أدنى الحيوانات وأكثرها هواناً، تلك التي لم يكن الملك بوفون ليراها من عليائه، ذات أهمية واعتبار. أمّا الشعب المسحوق، والديمقراطية الدنيا لكائناتٍ لا تزال تترنح على تخوم ممالك ثلاث، فقد حصل على 89 التي له. لقد فاز فوزه المتواضع، المؤثّر، فاز بحقّه في النفع والحياة»»[1].

يمكن لهذه الصفحة الاستثنائية أن تظهر كأنها شهادة على [374] تخليط غنائي في الأفكار دون صلةٍ تربطها بمقتضيات النقد التاريخي السليم. «ليس لنا أن نعلم هاهنا أين يبدأ التاريخ الطبيعي، وأين ينتهي التاريخ»[2]. مثل هذا الاتصال في الدلالات يفصح عن المقاربة الرومنطيقية للحقيقة الجامعة كملحمةٍ للحياة من خلال الأنواع، دون أن يلقى سريان التماثلات العضوية أيّ عائق يوقفه من قبل الترسيمات المصطنعة للتصنيف. ذلك أنّ الخطاب حول التاريخ الكوني يلقي الضوء على المعقولية نفسها، بحسب المسار الصاعد أو الهابط لتراتب الأنواع. إنّ مقولات الحياة ذات صحّة كلية. «يفترض [ميشلي] من جانبه؛ إذ يطالب في حقّ الحيوان بالمساواة التي تقرّ بها الديمقراطية لكلّ مواطن، أنه بين الأنواع كافةً ثمّة شيء من التطابق. (...) إنّ ميشلي باجتنابه لفتنة التشبيه [anthropomorphisme] يؤكد أن أدنى مخلوق إنّما يدخل، على قدم المساواة، في جماعة الأحياء. (...) ذلك هو نظام الخلق، الذي يفسده انقراض نوع واحد. وإنّه ليس ثمّة على هذا الكوكب من مخلوق هو زائد على اللزوم»[3].

إنّ درس ميشلي درسٌ في المعقولية الموحدة لأشكال الحياة، بما في ذلك الأشكال الثقافية. فالبعد التاريخي لا يتوافر على استقلال في تصريف

(1) Paul Viallaneix, La voie royalẽ Essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet, nouvelle édition, Flammarion, 1977, p. 435, citant Histoire du XIX^{e} siècle, 2^{e} partie, ch. I, p. 153.

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه، ص 436 و439.

الشأن الفكري؛ ذلك أنّ رسوم التأويل تجيز تأريخ علم الحياة وتطبيع الصيرورة التاريخية. ولقد عاين ميشلي في خليج جنوة سلوك السحالي: «هذا الحيوان وهذا الإنسان. إنّ الحياة البسيطة للسحالي، التي تجد في ذبابةٍ وجبةً دسمةً، تكاد لا تختلف في شيءٍ عن المستضعفين من الناس (povera gente) [الذين يعيشون] على الساحل. فإنّ كثيراً منهم يقتات على عشب مطبوخ، وحتى العشب لا يتوافر للجميع في الجبال القاسية المقفرة»(1). إنّ الرومنطيقية تفصح عن وجود مخيال علمي. فالظواهر، في قوامها الحرفيّ، لا تكتفي بذاتها؛ أمّا المعرفة، فهي معطاةٌ للمعنى، وهذا العطاء، فيما وراء أحرف الوقائع، هو الذي يمكّن وحده من تشكيل العلم. إن فرض المعنى ليس لاحقاً على معاينة الظواهر؛ بل هو يدخل في المقام الأول، من أجل توجيه الانتباه. أمّا لحظة الوعي فهي بعدٌ من التأويل؛ وهي تستلهم من الترابطات التأسيسية للفكر. إنّ ميشلي لم يعاين سحالي خليج جنوة، ثم، في وقت آخر، فقراء الناس في الجبل، ثم بعد ذلك يربط الخبرين بحكم ذي شكل سليم. إن جوال الخليج يحمل في نفسه إحساساً بالبؤس الكوني لدى انبساط طبيعة لا ترحم يسودها الصراع من أجل البقاء. وإن هذه النظرة لتقوى كونية إنما تصوب بصره؛ فالتماثل بين الفقراء من الناس والدابة المسكينة ينعكس في أمر اللقاء، ويجعل له وجاهةً أنطولوجيّةً. إن مثال السحلية، الذي نجد نظائر له عند فيكتور هيغو، هو عبارة نابعة من الداخل إلى الخارج، وليست مجرد انطباع آتٍ من الخارج إلى الداخل. أو لعلّه لا يمكن في تجربة الحياة هذه (Erlebnis) الفصلُ بين الداخل والخارج دون إفساد معنى الأمر المقصود.

[375] في سنة 1828، ربط ميشلي، وقد زار ألمانيا، صلات معرفة بكرويتسر، وغوريس، وتيك، ويعقوب غريم؛ منتسباً إلى رومنطيقيّة الأساتذة. يتساءل الشاب رانكه: «لِمَ ندرس التاريخ؟ دون شكّ، من أجل

---

(1) Michelet, Le Banquet, I, IV,57, ; (1879) posthume, cité dans P. Viallaneix, p. 436.

معرفة حياة البشرية في جملتها»[1]. إنّ مثل هذه الإحاطة الإجمالية ليست في متناول علم التاريخ المتخصص مثلما يتمّ تعليمه في الجامعات؛ ولقد أنكر الشاب رانكه هذا التعليم بعبارات تذكّر، بسبق يعادل نصف قرن، بالدعوة التي رفعها نيتشه ضد المؤرخين والفيلولوجيين في عصره. ولا أدلّ على التناسب البيولوجي، الذي يتبادر دوماً إلى الذهن بادئ الأمر. «إن الطبيب يستكمل دراساته في علم الأمراض. وحينما يأتي إلى فراش المريض، يلحظ أنه ليس ثمّة من عَرَض يناسب الرسم الذي عنده، والصياغات المفهومية السابقة. كذا النظرية القانونية لا تناسب الحق الحيّ. فكلّ المشتغلين بالقانون يصرحون بأنهم يبتدئون في التعلّم حقاً، متى انتهت سنوات دراستهم. وحينما يزعم العلم الإمساك بناصية الحياة وإرجاعها، فهو لا ينتج غير ما صنعه بنفسه. أما العنصر الخفي فلا يتيسر له؛ بل هو يعمل عملاً مصطنعاً، مستفرغاً من جوهره الذاتي»[2]. إن الجامعات إنما تعلم هذا المحصول المخصص، الذي يبعد عن المعنى الحقيقي للحياة.

إن الدعوة، التي رفعها رانكه ضد التعليم الجامعي، لم تكن لتمنعه من أن يشرّف بتعليمه جامعةَ برلين، ومن أن يحل، فيما يبدو، المشكل الذي طرحه على نفسه. فديلتاي، وارث العلم الرومنطيقي وحافظه، قد ذكر، في خطاب تكريمي سنة 1903، صورة معلمه: «رانكه، الرجل الأكثر حيوية ونشاطاً: كان يبدو عليه التحول في كل حين بتأثير من انفعال باطني كان يتجلى في الظاهر أيضاً، ليصير الحدث أو الرجل الذي عنه يتكلم. وإني لأذكرُ ما تركه من أثر حينما تحدث عن العلاقات بين الإسكندر السادس، وابنه قيصر: كان يحبّه، ويخشاه، ويبغضه. ولقد تلقيت منه الأثر الحاسم. (...) كان ضرباً من كائن حيّ قوي، استوعب الأخبار والسياسات والسفراء

(1) Leopold von Ranke, Tagebücher, 1830er Jahre; Aus Werk und Nachlass, Bd. I, hgg. W.P. Wuchs, München, Wien, 1964, § 251, p. 238.

(2) المرجع نفسه، الفترة نفسها، § 167، ص 157.

والمؤرخين الإيطاليين، ونيبور، وفيشته، دون أن ننسى هيغل، وقد استنبط من كلّ هذا القوّة على تمثّل الماضي تمثلاً موضوعياً. لقد كان عندي تجسيداً للملكة التاريخية بعينها»[1].

لقد كان تعليم رانكه بياناً للحياة بوصفها [376] معقولية محايثة للتاريخ. وهي المدرسة التي تعلم منها ديلتاي «الاتجاه الغالب على فلسفتـ[ـه]، الذي يجاهد لفهم الحياة انطلاقاً من الحياة نفسها. وقد كنت شديد الشوق دوماً حتى أتوغل بعيداً في العالم التاريخي لأفهم روحه»[2]. إن التقليد الرومنطيقي يستمر في هذه الروحانية الإحيائية، التي ترى أنّ «الفكر لا يمكن له أن يتخطى الحياة. إن اعتبار الحياة مجرد ظاهر هو تناقض قولي (contradiction in adjecto)، من أجل أنه في سريان الحياة، في النحو الذي تطلع به من الماضي، وتمتد إلى المستقبل، تكمن الوقائع التي تشكّل المجموع التفاعلي، وقيمة حياتنا. فإن كان ثمة وراء الحياة، حيث يتعاقب الماضي الحاضر والمستقبل، شيء ما غير زماني، فإنّ ذلك سيكون من سوابق الحياة؛ لأنّ ذلك سيكون حينها الشرط العام لسريان الحياة، ولما كان هذا السابق غير معيش، فإنّه لن يكون بالنسبة إلينا غير مملكة للظلمات»[3].

---

(1) Discours du soixante-dixième anniversaire (1903), dans le recueil Dilthey, Le monde de l'esprit, tr. M. Rémy, t. I, Aubier, 1947, p. 15.

انظر شهادة يعقوب بوركهارد، وقد كان طالباً في برلين في سنوات 1840: «حينما تابعت الدروس الأولى لرانكه، ودرويزن، وبوك، بقيت مشدوهاً. ولقد تبينت أنه، إلى هذا الحد، كان حالي شبيهاً بحال الفارس، في دون كيخوته، برفقة امرأته، إذ لم أحب اختصاصي إلا بالسماع، وقد كان يتعين عليّ أن أغض بصري. فالآن فقط عزمت على أن أجعل حياتي له، ربما على حساب سعادتي العائلية. منذ ذلك الحين، لم يبق لنفسي أن تعرف قلق التردّد»؛ ضمن:

W. Kaegi, Grundformen der Geschichtswissenschaft seit dem Mittelalter, op. cit., p. 40.

(2) Dilthey, Préface (1911) dans le recueil cité : Le monde de l'esprit, p. 10.

(3) المرجع نفسه، ص11.

إنّ فلسفة الحياة (Lebensphilosophie) تناسب الأنموذج البيولوجي المميّز للمعقولية الرومنطيقية. أمّا عبارة «الفكر لا يمكن له أن يتخطى الحياة»، فهي استئنافٌ لمعنى الظاهرة الأصلية (Urphänomen) الغوتية، بما هي أساس المعرفة وحدٌّ لها في آنٍ واحد، تسلم بأسبقية الواقعة بالنظر إلى التحليل. إنّ غوته عالم طبيعي وبيولوجي من الطراز الأول. والظاهرات الأصلية (Urphänomene)، التي اكتشفها تتعلّق، من بين ما تتعلّق به، بطبيعة الورقة بوصفها عضواً أولياً في البيولوجيا النباتية، أو دور الفقرة في الأنتربولوجيا الجسمانية. أمّا ديلتاي فليس مفكراً طبيعيّاً، بل هو مفكر الثقافة والتاريخ. ولعلّه من المهم أن نراه يقبل، على جهة المعنى الأساسي، فكرةً مراجعُها هي من جنس بيولوجي بلا شك. فالمنوال الرومنطيقي للحقيقة، المشترك بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، هو حاصل توسيع لمعنى الحياة، دونما قطيعة بين ضربي الظاهر. فالمنوال النيوتني يؤكّد أهميّة الشرعية الفيزيائية الرياضية، التي تمدّدت صلاحيّتها، مع هيوم إلى المجال الذهني، ومع الفيزيوقراطيين إلى المجال الاقتصادي، ومع بنثام إلى المجال الأخلاقي والسياسي والاجتماعي. لقد ابتنت الرومنطيقية، كردّ فعل على الهيمنة الفيزيائية الطاغية، علماً ذا مرجع بيولوجي، قوّة جذب ودفع وإنماءٍ تطوّري. إنّ المنوال النّيوتني يفرض على الكون منظومة أكسيومية مسنّنةً، مركزها أنّى شئت ومحيطها في غير مكان؛ أمّا المنوال الرومنطيقي، فيركز بسط الحياة في كلّ نكتة تتقرّر فيها مبادرة كائن حي، خالق لمعقوليّة مستقلة؛ فالحشرة أو الشخص البشري يشتركان في امتياز هو الإشعاع على المحيط بفضل ما لكلّ طرف من العنفوان، المتفاوت في الغنى، سواء كان بوعي أم بغير وعي. وحدها الحياة، التي تفصح عن نفسها في كلّ حيٍّ، هي معطاءة للمعنى. أمّا الإله الهندسي للمذهب الوضعي فيتأمل من ملكوته الأعلى فضاءً قفراً، حيث لا يحدث أبداً أيّ شيء جديد، عالمٌ قمريٌّ غير مُواتٍ لأزهار أبسط نبتةٍ، أو لفراشةٍ. ذلك هو معنى الدعوة التي أقامها غوته ضد نيوتن، الذي يستفرغ

النظرة البشرية من حرارة الإنسانية، ويبني عالم العين مثلما يتيسّر له إنشاؤه، بالنظر إلى معايير هندسية، أعمى حُرِمَ نعمة النور والألوان.



الفصل الثاني
التأويليّة العضوانيّة

إن الحياة هي رحم المعنى، لدى ابتدائها بالظهور، واقتضائها التنوّع في درجات الخلق كافةً، وهي تُحيي جماع الظواهر، التي يكتشفها الروح الحي للإنسان من حوله. أشكال المعرفة كافةً، من حيث هي اعتراف بالحضور الكلي للحياة بوساطة حيّ مخصوص بعينه، هي احتفاءاتٌ بهذا الحضور، الذي ينعكس على كلّ واحدة من إثباتاته. فالواقع البشري إنّما يمثّل، بالفنون التي تعتني بوعيه، قاعدة لهذه المعقولية الكلية. كلّ حياة جزئيّة هي مظهر من مظاهر الحياة الكلية. قال ديلتاي: «إنّ الحياة في جوهرها مطابِقةٌ للتاريخ. (...) والتاريخ ليس إلا الحياة، مأخوذةً ضمن أفق الإنسانية الشاملة، التي تشكّل مجموعاً»[1]. فالتطوّر البيولوجي للواقع يعرض المادة الأولى التي تتشكّل منها الظواهر التاريخية بأنواعها، من أفراد وأشكال وبنياتٍ مقوّمة للحضارة بدرجاتها كلها. أمّا تأويل المؤرخ فيستخدم أغراضاً ومقولاتٍ، معجماً من المفاهيم والألفاظ، تحيل على ليونة سائلة، على مطواعيّة تطوّرات الطبيعة، لا على قالب الفيزياء، التي تعجز حتمياتها الصارمة على فهم الظواهر البشرية. ذلك أنّ كلّ إبستمولوجيا متّصلة بأنطولوجيا؛ أمّا المنظّرون، الذين يقرّون بعجزهم عن الإدراك فهم من بين الميتافيزيقيين أشدّ

---

(1) Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, Leipzig, 1927, p. 256.

وأنكى. فالأنطولوجيا والإبستمولوجيا يتجليان في بلاغةٍ تفرض على المعقولية تقلباتها. أمّا الرومنطيقية فتعرض أنطولوجيا للحياة، تستمدّ منها المعطيات المباشرة لتأويل الأحداث والأناس. ولقد عاب بعضهم على ديلتاي تقصيره في تبيان المفاهيم التي يستخدمها؛ كذلك اصطدم منظرو الرومنطيقية، بوجه عام، باعتراضاتٍ من هذا القبيل. فهم يفرضون مسائل تفسد الفكر الواضح، الباحث عن صفاء عقلي. إنّ ديلتاي ليس فيلسوفاً، ولكنّه في المقام الأول مؤرّخ ثقافة عمله أحاط بصيرورة التراث الغربي. وهو لم ينطلق من فلسفةٍ؛ وإنّما ضبط موقعه [379] إزاء معلّمي شبابه، فيشته وهيغل، اللذين ألهما المثالية الألمانية. ولقد بلغ ديلتاي بضعة مبادئ استخرجها بأخرة من عمله التاريخي؛ وهذه المفاهيم لا تشكل نسقاً، وإنما حري بها أن تُفهم كحصيلةٍ لمحاولة انقطع بها السبيل لكونها، من حيث المبدأ، لم تكن ببالغة إياه أصلاً.

لم يستكمل ديلتاي ما بادر بالعمل عليه، فقد منعته من ذلك ضرورة داخلية. إنّ عمله العمدة **(حياة شلايرماخر)**، هو الجزء الأول من سيرة وقفت عند فترة شباب البطل. أمّا **(نقد العقل التاريخي)**، الذي هو خلاصة فكره، فلم يحرّر منه غير مقدّمةٍ. والأعمال الكاملة، شديدة الضخامة، بقيت ناقصةً نقصاً كبيراً؛ وهي تتألف من مذكرات ومقالات، من مدوّنات دروس، وملحوظات ومسوّدات، حيث يلقى المرء تكراراً كثيراً. إنّ العالِم، على الرغم ممّا له من فضول واسع، أو لعلّه جرّاء هذا الفضول، قد صار أسير مادته، ولقد وجّه إليه النُّقّاد لوماً على هذا الحال، الذي يشي بقصور فكري يدلّ عليه اختلال المنهج.

لو كان ديلتاي قد بلغ صياغة تأليف معقول لصيرورة الثقافة، ولو كان استخرج المبادئ بناءً على بضع قبليّاتٍ منتقاة بعنايةٍ، لكان عمله سيوضع في مرتبة أعمال هيغل أو ماركس اللذيْن من أعلى المطلق الذي أُجبر على الطاعة، يتوليان انتظام مسار التاريخ البشري ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، بيقين

قُدسي. ولقد يجوز لنا أن نلوم ديلتاي عن التقصير بعدم كفاية المعقولية، ولكنّنا يتعيّن علينا أن نلوم هيغل عن التقصير بالإفراط. فهو يسوّغ كلّ ما يحدث؛ حتى إنّ الظن يذهب بنا إلى أنّه سوف يسوّغ الحدث المعاكس، إن حصل العكسُ. وإنّ المتخصّصين في ما اعتدنا تسميته «التحليل الماركسي» قادرون على إتيان كلّ المداورات الممكنة لإجبار تسلسل الصيرورة التاريخية على الخضوع لطاعة «جدليّتهم». فلو كان المنهج صحيحاً، لتمنينا أن نرى حججه تصدق بسبيل التنبؤ لا بأثر رَجعي فحسب.

إنّ عبارات ديلتاي، التي غالباً ما تتردّد، تحاول الإمساك بناصية واقع هو مراقٌ دوماً. «فالحياة هي جزءٌ من الحياة عامّةً (Leben ist ein Teil des Lebens ueberhaupt). وهذه الأخيرة هي ما يُعطى لنا في خبرة الحياة وفي الفهم (im Erleben und Verstehen). بهذا المعنى، تمتد الحياة إلى المدى الكلي للروح الموضوعي، قدر ما يبلغ من الإقبال على خبرتنا الحيوية. فالحياة هي الواقعة الأساسية، التي يتعين أن تشكّل نقطة انطلاق الفلسفة. هي ما نعرف من الباطن، ما ليس لنا قبلٌ بما وراءه. فالحياة لا يجوز أن تُدعى للمثول أمام محكمة العقل»[1]. فواقعة الحياة إذاً أسبق من حقّ العقل، والمحاكمة، التي يدعو إليها أصحاب البيان العقلي، لا مجال لها أصلاً. إنّ المعرفة، في ميدان العلوم الإنسانية، هي الصلة القائمة بين الحياة الفردية، التي ينطق العالِمُ باسمها، وبين الحياة الكلية، التي يمثّلها الكون البشري؛ أمّا الذهنُ [380] التحليلي فيقع ضمن هذا المدار؛ وهو يتلقّى منه بضعة أخبار بمقدوره استخدامها دون أن يكون له الحق في وضعها موضع سؤال.

ذلك أنّ مثل هذه المقاربة للمعرفة غير مقبولة عند أولئك الذين يرون أنّ نقطة البدء ونقطة المنتهى يتعيّن أن يحدّدهما العقل. على أنّ هذا المقتضى يصطدم بكون العلوم الإنسانية، في كلّ الأحوال، يجب عليها أن تضطلع

(1) اقتباس من ملحوظات غير منشورة، الأعمال، النشرة المذكورة، الجزء VII، ص359.

بالتنوع التجريبي لهذا الصنف من الوقائع أو ذاك، التاريخية منها، والنفسية، والأنتربولوجية، وغيرها. فهذا الراسب، الذي يستعصي على الحذف من الحدثية السابقة، يفرض نفسه ضد كلّ محاولة للاختزال في العقل. أمّا التحليل فيمكن له أن يستنقذ معطيات تجريبية، وأن يجعلها شفافةً بمقادير متفاوتة؛ ساعتها لن يكون التبيينُ تاماً. فالمُشرّح، والطبيب، يحاولان إزاء عضو بشري أن يستخلصا منه بنيته وعمله على حال الصحة والمرض. أياً يكن قوياً ما لهما من حدس بالترتيب الجملي للكائن الحي، فإن تركيبه قطعة قطعة ليس من شأنهما. يتعيّن عليهما إدراك الحقيقة التي بين أيديهما؛ وهما يجاهدان ليضعا فيها أقصى قدر ممكن من المعقولية، غير أنّ هذه المحاولة تصطدم -لا محالة- بمعارضات؛ حيث تبقى مواضع مظلمة. بيّنٌ أنه في كلّ واحد من المجالات، التي يتوزع بينها العلم بالواقع البشري، لا يمكن للإشكاليّة أن تتطلع إلى ما وراء حضور معطىً ما، سابق على كلّ معاينةٍ، وداعٍ إليها بالتحدّي. «لِمَ ثمّة شيء ما بدلاً من لا شيءٍ؟»، يتساءل ليبنتز سؤالاً لا جواب عنه. فإنّ «الشيء مّا» الذي للواقع البشري قد صار متقدماً بالنظر إلى البحث في العلوم الإنسانية. على أنّنا يمكن أن نجيب أيضاً بأنه إن لم يكن شيءٌ ما ليوجد، فلن يكون ثمّة مجالٌ لبحثٍ أصلاً.

يرى ديلتاي أنّ الشيء المقصود بالسؤال في العلوم الإنسانية هو الحياة. «فالحياة هي جماع التفاعلات (Wechselwirkungen) القائمة بين الأشخاص، في الظروف التي يفرضها العالم الخارجي، والتي تؤخذ مستقلة عن التقلبات الراجعة إلى المكان والزمان. وإني أستخدم عبارة «الحياة» في العلوم الإنسانية (Geisteswissenschaften) بقصرها على العالم البشري (...) إنّ الحياة إنما هي في التفاعل بين الوحدات الحيوية (Lebenseinheiten)»[1]. إن التفاعل إنما هو غير الترابط الفيزيائي بين العلة والأثر، وإنما هو خبرة معيشة (Erlebnis) تستظهر التصادي الحميم للفعل

(1) المرجع نفسه، ص228.

ولردّ الفعل بين الأفراد المعنيين. هكذا يدخل نظام الدلالات، نظيراً نفسيّاً للمعطيات الداخلية؛ حيث تتكفّل العلاقات الخارجية باستظهار الفضاء الداخلي. أمّا خصوصية المجال البشري فترجع إلى أنّ الأحداث الخارجيّة تثير صدى حميماً على شاكلة خبرة معيشة. فالحياة إنما تتجلّى ظاهرةً بوجهين؛ وحقيقة الحياة، في طلوعها البشري، هي مناط ازدواج على صعيد المعيش النفسي. كما لو أنّ المدى الحيوي، ودون أن يفقد من خصوصيّته شيئاً، وعنفوانه المحايث الذي يعبّر عنه تطوّر الأنواع، قد عرف بحسب النظام البشري [381] انبساطاً وجودياً لاحقاً بانبثاق الوعي. إنّ المعقولية الحيوية، وهي وساطة ربطٍ، تجمع في وحدتها العيانية الأشكال الخارجية للواقع المادي وللروح الحال فيه. وهي إنّما تسوّغ وحدة الفكر التّناسبي ضمن اتصال يحيط بمجال الأشكال الطبيعية، ومجال الأحداث التاريخية، والأشكال الثقافية. لقد عاين ميشلي السحالي، وهو يتدبّر الشقاء البشري؛ عمليةٌ يمكن عكسها ضمن الحقل الموحد لظواهر الحياة.

إنّ الوحدات الحيوية (Lebenseinheiten) توحّد في الواقع الجملي العناصر الموضوعية والمحتويات النفسية التي تقابلها. فالوحدات التي من هذا الضرب هي التي تؤلف الواقع البشري. «إنّ مقولة الدلالة يُقصد بها العلاقات بين أجزاء الحياة وبين الكلية، التي هي نفسها قائمة في ماهية الحياة». بيّنٌ أن انتظام الوجود هذا في أجزاء، وفي آناتٍ معيشة على جهة التّعاقب، إنما يتبدى إلينا في استرجاع ذكرى الماضي المعيش. «حينئذٍ تفرض الدلالة نفسها علينا بوصفها صورة إثباتٍ للحياة. ونحن إنما نتحصّلُ دلالةَ آن من الماضي. وإنه لذو دلالة من أجل أنه استُكمل فيه تعيينٌ من أجل المستقبل، بوساطة فعل أو جرّاء حدث خارجي؛ أو كذلك من قِبَل ما تُصُوِّرَ من مخطّطٍ لحياة مقبلة...»[1]. بهذه المثابة، تتعقد في نظام الوعي صيرورة حياةٍ دون صلة بالمنطق الفيزيائي للعالم الخارجي. فالوحدة الأساسية له هي

(1) المرجع نفسه، ص233.

التجربة المعيشة: «إن المعيش (Erlebnis) هو وحدةٌ أجزاؤها متصلة بدلالةٍ مشتركةٍ»[1]. وإذاً، للزمن المعيش ترتيبه الخاص. «إن الحاضر النفسي هو ديمومةٌ امتدادُها مدركٌ بوصفه وحدةً. ونحن نجمع تحت لواء الحاضر ما لا يسمح اتصاله بأيّ تمييز؛ فهو آنُ حياةٍ، معيش بما هو كذلك. ونحن إنّما نأخذ بأحسن وجه في الذكر بوصفه تجربة معيشة، مرتبطة باشتراك بنيوي، ما أمكن له في التجربة أن يكون موضوع تقسيم زماني»[2].

والحق أنه يتعين على نظرية العلوم الإنسانية أن تتأدى إلى منطق للحياة الثقافية. «يتعلق الأمر بضبط المفهومات، التي تعبر عن حرية الحياة والتاريخ». ذلك أن «مقولات الحياة والتاريخ» يلزم استخراجها من تجربة الحياة عينها في صيرورتها الزمانية؛ وإنّ من شأنها أن تعرض البنيات المشتركة للتعبيرات البشرية، ضرباً من تحليلية وجودية يمكّن من انتظام حياة في جملتها (Lebenszusammenhang)[3]. أمّا تبيين الوجود هذا فيجد ضالّته في مجال السيرة الذاتية، حيث تُؤخَذ الذات موضوعاً لتحليلها من أجل أن تكشف عن المبادئ التي يتقرّر بحسبها ارتباطها بالعالم[4].

إنّ الحياة ينبغي لها أن تُتأوّل بالنظر إلى نفسها، حيث يتدخل التفكر بوصفه تضعيفاً للكيان، لا بقصد [382] تحقيق إرجاع مجرّد، تذويباً للمعيش؛ وإنما يتعلّق الأمر بالأحرى ببلوغ فهم عياني للحياة، مرفوع إلى قوّة عليا؛ ذلك أنّ الغرض هو بناء تأويلية للحياة[5]، تسير على خطا المؤوّل، الذي يجتهد لاستنباط الدلالات المركوزة في النص الذي يتعيّن عليه درسه. أمّا الفرق الكبير فمفاده أنّه في الحال الحاضر يتطابق المؤول والنص،

(1) المرجع نفسه، ص234.
(2) المرجع نفسه، ص230.
(3) المرجع نفسه، ص203.
(4) المرجع نفسه، ص204.
(5) Cf. O. F. Bollnow, Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie, Leipzig, 1936.

فالمؤول هو وثيقة نفسه. ذلك أنّه يتعيّن عليه أن يستخرج خطوط قوة الوجود، التي تعبّر عن نفسها من خلاله؛ وإنّ من بين معايير المعقولية التي تحدّد مقولات الحياة نجد المعارف والأغراض العيانية المشار إليها آنفاً: خبرة الحياة في وحدتها العيانية (Erlebnis)، الدلالة، القيمة، البنية بما هي تمفصل للجوانية المباشرة، فكرة التطور، الأمثل، الغائية المحايثة...

إن النصوص المتعلقة بتأويلية الحياة ليست بذات وضعٍ سليم؛ فهي توحي بالانطباع والتعبير، بالفهم، بالحياة (Erleben) بنحو تعزيميّ، تعثّرٌ يسعى، بفعل التكرار مرّة بعد مرة، إلى الإيهام بالعمق. ولعل شبه الفشل هذا هو من طبيعة الأمور. فإنّ ديلتاي يمثّل منتهى التراث الرومنطيقي للفهم؛ ولقد أشارت نصوص الشباب من قبلُ إلى انبساط الحياة الإلهية، التي تنفخ الحياة في الكون، من البذرة الأصلية الأولى إلى غاية الشجرة المهيبة، بفضل القوة الناظمة للحياة. ولقد يكون من غير الممكن، كما يحب ديلتاي أن يردد، أن نرجع إلى ما قبل هذا الحدس المولد للمعقولية بمختلف أشكالها؛ ذلك أنّه يجوز لنا أن نرسم بعض الحواف، وأن نستخرج بعض الاتجاهات، التي في التجربة المعيشة، ولكنّنا نصطدم بالاشتباه الحيوي لهذا المعطى الأصلاني، الذي الوعي الفردي ذاته ليس غير انعكاس بعيد له، قطرة في كتلة القيم التي أحدثها سيلٌ قويٌّ.

والحقّ أنّه لا مجال للاستغراب إن كان ديلتاي لم يفلح في اجتياز منطقة الاشتباه الوسطى هذه التي يبدو أنّ تحليلاته اعتملت داخلها، دون أن يدرك غير وميض من حقيقة طالبُها كباسط كفّيه إلى الماء. إنّ التأويلية الرومنطيقية لدى ديلتاي تفضي إلى مشروع تحليل وجودي، أو كذلك إلى فينومينولوجيا تدّعي جرد البنى الناظمة للوعي البشري. ولقد استعمل أحياناً عبارة «فلسفة الفلسفة» للدلالة على بحثٍ في الاقتصاد الداخلي، وفي الانتظام المحايث لصيرورة العقل التاريخي، الذي يزعم إنجاز نقدٍ له. ويشبه أن تكون مثل هذه المحاولة مؤدّية إلى الفشل لامحالة؛ لأن العين لا تقدر على أن ترى نفسها.

فإنّه بين السيرة الذاتية والسيرة بحصر المعنى ثمة تفاوتٌ لا مفرّ منه؛ فالوعي ليس مطابقاً لموضوع الوعي؛ فمن حيث هو **وعي بـ**؛ هو منفصل عن موضوعه بمسافة لا يمكن اجتيازها. أمّا ادّعاء الرجوع، بشكل من أشكال التحليلية الوجودية، إلى حدّ الأصل الأول، فلا يمكن؛ فإنّ نجاح مثل هذا التمشّي لن يعدله غير تشظّي الخطاب البشري. إنّ التجريبية الفينومينولوجية أو الوجودية، أياً كان [383] شكلها، إنما تقع من جانبها في خطيئة الكِبْر كالتي وقعت فيها العقلانية الأنطولوجية؛ فالأمر يتعلّق بتحصُّل حقيقة الله، وبالتّحكّم فيها، وهو لعمري تناقضٌ قوليٌّ.

يفتح ديلتاي، وهو آخر ممثّل للتأويلية الرومنطيقية، السبيل للتحليلات الوجودية المعاصرة، التي صاغها فلاسفةٌ لم يتدرّبوا على تعاطي العلوم الإنسانية. ولعلّهم هم أيضاً واقعون في مأزق؛ فإنّ استقصاء الواقع البشري بناءً على معطيات الباطن يراوح مكانه، عاجزاً عن التقدّم متى بلغ وقتاً معلوماً. ولقد عاش هوسرل هذا التعطيل، وهو الذي حتى على فراش الموت كان يرى نفسه بادئاً. وقد بادر، بوسائل غير التي في حوزة ديلتاي، وعلى طريق مختلف، وبلغة مختلفة، إلى تصور «تأويلية للحياة»، لم يكن قادراً على استكمالها. أمّا المسيرة الفلسفية لهايدغر أيضاً فقد انقطعت؛ إذ قُدّم كتاب (**الوجود والزمان**) بوصفه جزءاً أولاً، ولم يرَ الجزء الثاني النور. كذلك يجوز لنا أن نتأوّل في هذا المعنى عنوان المجموع (Holzwege): «طرقٌ لا تؤدي إلى أي مكان» [«Chemins qui ne mènent nulle part»] كما جاء في الترجمة الفرنسية. إنّ طرق الاستغلال الغابي، من أجل إخراج الأخشاب المقطوعة، تنزل إلى الوادي، ولكنّها لا تصاعد إلى قمة الجبل؛ إنّها تبدأ حيث تشاء، في طرف الغابة. كذلك ثمة أطراف للمعقولية وراءها لا يمكن للبحث عن المعنى أن يغامر دون أن يخاطر بالضياع.

يشهد العنوان (Holzwege) على أنّه لدى هايدغر مرتاد الغابة السوداء، لا يزال الأنموذج الرومنطيقي للشجرة هو الذي يصنع قالب الفكر. ولقد لاحظ

الشاب ديلتاي في يومياته: «أن نحيا، يعني، بخصوص التمثل والنشاط، أن أترك قوى الطبيعة كافةً تفعل فعلها فيَّ، أن أسعى في ردّ سمات كيانها الشخصي كافةً إلى صورة موحدة: هكذا يتحقّق العمل الفني لوجودنا»[1]. في اليوم نفسه، لاحظ المؤرخ الشاب: «إنّ نسقية الروح البشري» إنما هي محكومة بأمرين نابعين من أعماق الوعي: «فكرة البذرة التي تنطوي في ذاتها على كليةٍ، فكرة النماء البشري، والإزهار بكلّ أشكاله ثمّ انحلاله اللاحق، هي رسوم تفرض نفسها على رؤيتنا للعالم. ومن جهة أخرى النزوع الغامض الفاعل في خلق الأشكال في نفس النبات والحيوان (Pflanzen - und Tierseele)، لا تناهي المكان الذي يحيط بنا، القوة المقدسة للنور، التي تغذي الكائنات الحية كافةً». أمّا من شاء أن ينمي كلّ التمثلات، التي ولدتها هذه الحدوس الأولى، فسيكون مثل طفل يزعم «أنه يفرغ البحر بكأس صغيرة»[2].

إنّ هذه العبارات لشاب في سنّ السابعة والعشرين يبسط الحدس الرئيس، الذي سعى ديلتاي طيلة مسيرته الفكرية، إلى تبيانه، دون أن يفلح في الرجوع إلى ماوراء لحظة الوجود هذه، التي لعلها تلخص المعطيات الأساسية للوعي الرومنطيقي. إنّ ديلتاي نفسه، في المقام الأول، مؤرخ للفكر بمختلف أشكاله: [384] الأدب، السياسة، الفلسفة، الدين. ولقد تساءل، انطلاقاً من مراسه التاريخي، المرتكز على الثقافة الغربية، عن إبستمولوجيا العلوم الإنسانية، وهو الميدان الذي بقي، إلى ذلك الحدّ، خارج اهتمامات منظري العلم. ديلتاي معاصرٌ للمحاولات الأولى لتجميع «العلوم الأخلاقية»، وهي الكيان الجديد، وتمييزها بإشكالية مخصوصة بها. ويشبه أن يكون التصوّر الغالب قد وضع الفنون، التي تعتني بالإنسان موضوعاً، وهي الآتية آخر المطاف، في نطاق السابقة عليها، وحاول أن

---

(1) Der Junge Dilthey, hgg. Clara Misch, Tagebuch, 24 mars 1860; Leipzig-Berlin, 1933, p. 117.

(2) اليوميات، التاريخ نفسه، Der Junge Dilthey المرجع نفسه، ص121.

يجعل لها حُكماً مستلهماً من حكم العلوم الفيزيائية والطبيعية، التي بلغت النضج منذ وقت مبكر.

ولقد انتقل أوغست كونت (1798-1857)، مؤسس المذهب الوضعي، ثم نبيّه، في كتاب **(دروس في الفلسفة الوضعية)** (1830-1842)، من البيولوجيا إلى السوسيولوجيا، دون أن يقف عند السيكولوجيا، التي لا قيمة لها في نظره، مهملاً المعرفة التاريخية، غير المتوافقة مع الصرامة الوثوقية لفكره؛ أما قانون الحالات الثلاث فليس تأويلاً للصيرورة التاريخية، وإنما هو ترسيمٌ شكليّ مفروضٌ، يتعسف على الواقع العياني. بعد كونت، خصص جون ستيوارت مل (1806-1873)، في كتابه **(نسق المنطق)**، الذي ظهرت طبعته الأولى سنة 1843، الباب السادس لمنطق العلوم الأخلاقية، بما تتضمنه من تاريخ وعلم نفس وعلم اجتماع. وهي محاولة كرست تأهيلاً للفنون الحديثة؛ وقد صار من المسلّم به أنّها مستحقة لحُكم شرعي. غير أنّ مِل إنما يتنزّل ضمن تقليد التجريبية النفعية، والوضعية الأنجلوسكسونية؛ ولقد لقي، فضلاً عن تأثير والده، تأثير عالم الأفكار جيريمي بنثام، الذي يرى أنّ علم الإنسان إنما يُختزل في حساب عبثي للملذات والمشاق، غرضه أن يوفر أكبر مقدار من السعادة لأكثر الناس؛ وأخيراً كان ستيوارت مِل قد تأثر بوضعيّة كونت، دون أن يسايره في وثوقيّته؛ وهو يرى نفسه بيكون العلوم الاجتماعية، دونما خيانة للفكر الاستقرائي. لذلك كان الكتاب السادس من **(نسق المنطق الاستنباطي والاستقرائي)**، الذي هو معقودٌ للعلوم الإنسانية، لا يقرّ لها بأيّ وضع قانوني استثنائي. فإنّ الأسباب نفسها، التي اعتُمدت في بناء الحكم الإبستمولوجي لعلوم الطبيعة، يلزم أن تصلح في المجال البشري، الذي يتعيّن علينا أن نُجري عليه رسوماً للمعقولية من جنس سببي، بمجرّد تعميم أو توسيع لرسوم الفيزياء.

يطبق مِل مسلّمة عقل موحد، له القول الفصل، دون تمييز، في فضاء الباطن المعيش، كما في العالم الخارجي سواء بسواءٍ. إنّ معنى التجربة

الوجودية، العزيزة على ديلتاي، هي غريبة عنه. فقد لاحظ مل في فاتحة الباب السادس: «حاصل القول أنّ كل ما يمكن لكتاب مثل هذا أن يضيفه إلى منطق العلوم الأخلاقية، قد ورد، أو كان عليه أن يرد؛ في الأبواب الخمسة السابقة. وهذا الباب ليس في وسعه إلا أن يضيف ضرباً من التكملة أو الضميمة، من أجل أنّ مناهج البحث القابلة للتطبيق على العلم الأخلاقي والاجتماعي كان يتعيّن وصفها من قبلُ، على قدر ما أفلحت في إحصاء وتمييز تلك التي تخص العلم عامّةً»(1).

[385] تفرض وحدة العلم نفسها قانوناً عاماً يحكم الفنون كافةً؛ أما الفرق بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، فيتعلّق بدرجة التعقيد، التي هي أعلى في العلوم الأخيرة، والتي تمنع، بنحو مؤقت على الأقلّ، تحويلها إلى موضوع لحسابات دقيقة. فإنّ بعض المعطيات مفقودة، ولعلها ستظلّ كذلك دوماً، من أجل بلوغ اختزال تام للواقع البشري؛ ولكنّ هذه المعقولية الاختزالية تبقى هدف المعرفة، في هذا الميدان، كما في سائر الميادين. إنّ منوالاً واحداً لهو الغالب بأمره على جماع العلم.

إنّ أوغست كونت وستيوارت مِل معاصران للتأويلية الرومنطيقية. أما ديلتاي، وهو أصغر سناً منهما، فقد قرأ أعمالهما؛ وقد تشكّل فكره على محكّ فكرهما. ولكنّه استفاد، من جانبه، من الإسهام الكبير للعلوم الإنسانية والتاريخية والفيلولوجية، التي كانت تعتمل في الجامعات الألمانية. لا كونت، ولا ميل، كان لهما إقبالٌ على هذا العلم الجديد؛ حيث لم يكن موجوداً في فرنسا وفي إنجلترا طيلة السنوات (1820-1840)، ولم يكن تطلعهما الفكري ليحملهما على الانشغال بهذا الضرب من الدراسات. فكونت، خريج البوليتكنيك، علمي التكوين؛ أمّا مِل فكان عقلاً مجرداً، سياسياً وعالم سياسة، واقتصادياً، يعاني من فقر وجداني وعاطفي في صلته

(1) Stuart Mill, Système de logique, livre VI, chap. 1, trad. Belot, 4e éd., 1919.

بالواقع وبالإنسانية. إن فقهاء الوضعية، وهم حفاظ الثورة الغاليلية والنيوتنية، لم يكن بمقدورهم أن يقبلوا ما ينبغي لفقه العلم من الازدواج. ذلك أنّ المعقولية السابقة بالمجيء تفرض على جملة العلم حكماً بحسب النظام القائم على تماسك الكون الفيزيائي.

يؤكد ديلتاي ضرورة قسمة للمعقولية، تقسيم للعمل، بحسب تعلق الأمر بالواقع الفيزيائي، أو بالواقع البشري. ذلك هو معنى العبارة الشهيرة، أنّنا نفسر الطبيعة، ولكنّنا نفهم الإنسان. فالنظام السببي الامتدادي، الذي يحكم ترتيب سلسلة الظاهرات في العالم الخارجي، ليس له نفوذ على مجال الباطن. إنّ الفهم لا يمكن اختزاله في الخطاطات، التي من جنس المذهب الفيزيائي؛ فهي تُجري معقولية تكثّفية، تحيل، في نهاية المطاف، إلى إنّية الإنسان، القائمة على محايثة الدلالات، لا بسبيل المنع، وإنّما بسبيل تضمّن الواحدة في الأخرى. أمّا البنيات التبسيطية الصالحة في الميدان المادي، فليس بوسعها أن تقيم الدليل على المعيش (Erlebnis)، كوحدة عيانيّة للخبرة المعيشة، وكخلية مولدة للمعنى، تتركّز في نكتة بعينها، على حال الكمون، وعلى طريقة اللامتناهي بالفعل. فإنّه حسب المبدأ الرومنطيقي القاضي بقلب الأولويات، ليس للإنسان أن يخضع لقانون الأشياء، فهو خالق العلم. أمّا العلوم كلها، فهي دلائل على العبقرية الإنسانية؛ كلّ العلوم هي علوم الإنسان. وإذاً يتعيّن عليها أن تترتّب بحسب نظام تعقيد متدرج، من الأكثر تجريداً إلى الأكثر عياناً. والعلم الرئيس هو الذي يستجمع أعلى قدرٍ من التركيز للدلالات الإنسانية، هو علم الإنسان.

إنّ الوضعية، وقد فتنها الترتيب الصارم، الذي يحكم العالم الخارجي، تفضّل معقولية الفيزياء الرياضية. أمّا الرومنطيقية فتميل إلى الديناميكية الداخلية التي تنشئ [386] تعاقب الظواهر بناءً على مقتضى التطور. إن الإدراك الآلي لعالم تمّت هندسته يقابله حدس القوى الفاعلة في جسدانية الحياة، التي تجدد وجه العالم بغير انقطاع؛ ذلك أن عالم المذهب الآلي هو

مشهد ميّت؛ أما الشاهد على هذا العالم، صاحب العلم نفسه، فأقصى غاياته أن ينفي حضوره هو، حتى لا يقف عائقاً أمام طغيان المعادلات. إن العلم الرومنطيقي يدرك العالم بما هو مُقام للإنسان، محلٌّ لحضوره، تسكنه الدلالات المشعة انطلاقاً من هذه النكتة الأصلية حيث تبلغ الحياة وعي ذاتها. ذلك أنّ الإحيائية الرومنطيقية تستظهر معقولية ذات بعدين؛ فالديناميكية الحيوية تنفخ الحياة في تطور الأشكال الطبيعية، التي يفلت تناميها المتناغم من الحتمية الفيزيائية الكيميائية. فالحياة تفرض مقدرة علينا بوصفها ظاهرة لا رادّ لها؛ ونحن نعيها في كلّ حين، لا من حولنا فحسب، ولكن فينا، في صيرورة كياننا العضوي، بالتساوق مع تعاقب الظواهر الطبيعية، ودورات الفصول، ونموّ الأنواع الحيّة. إنّ هذه البداهة الداخلية للتواشج العضوي مع صيرورة الطبيعة الحية هي أحد أسس الرؤية الرومنطيقية للعالم.

يُضاف إلى هذا المعطى المباشر للوجود بوصفه حلولاً للحياة، معطى آخر، أو بالأحرى تتضاعف البداهة الأولى في مستوى الواقع البشري لدى طلوع الوعي. هي بداهة بالفعل، يتعيّن علينا أن نقرّ لها بصلاحية أنطولوجية. فالوعي فاعلٌ في سلسلة الكائنات الحية. وإن من بين الفلاسفة الطبيعيين (Naturphilosophen) الرومنطيقيين من بلغ به الأمر أن عاين وجوده لدى النبات؛ ونحن نقدّر ترقّينا في السلسلة الحيوانية بقدر معاينتنا لملكات الانفعال والذاكرة والذكاء في سلوك الأنواع. أما عند الإنسان في المقام الأخير، فإن الحياة تعي ذاتها بلغة ذات رتبة وقدرة على التواصل والتفكير هي أداة له. فظهور الوعي يمكّن من توسيع لانهائي للحضور في العالم؛ أما عالم الثقافة، الموضوع فوق الطبيعة، فيغنيه بممكنات ودلالات تشهد على الخصوبة المدهشة للعبقرية البشرية. إنّ الفكر الإنساني المتصل بتطور الحياة، لا يقطع اتصالها، حتى وإن أحدثت فيه من مواضع الانكسار ما أحدثت. والوليد يُقبل شيئاً فشيئاً على وعي ذاته، بحسب تدرّج متلازم مع التناضج الفيزيولوجي. أمّا التشوّهات العضوية في عديد الحالات فلها نظائر في

التشوهات النفسية المتفاوت خطرها. بيّنٌ، إذاً أنّ النزعة الذهنية في مخالفةٍ للواقع، حينما يسلّم بتصوّر نقيّ للروح البشري، الذي يبدو وكأنه يطلع من عدم، بفضل مبادرة جذرية لميّتها وكيفيّتها من شأن أسطورة روح محض. وأفضل تجسيم لهذه الخرافة البديعة: كوجيتو ديكارت، الدرجة الصفر من المعرفة العقلية التي لرجل غربي أبيض، متحضر، كهل، وسليم المدارك. كوجيتو هابط من السماء، لن يتأخر عن العودة إليها، لا نسب له، في أرض قفر، لا يولد ولا ينمو، لا يمرض ولا يموت.

أمّا «فلسفة الحياة»، فهي فلسفةٌ في الروح، وفلسفةٌ في الثقافة. والحقّ أن ديلتاي لم تكن له كفاءةٌ في [387] مجال البيولوجيا. ولكنّ الاستخدام المستمرّ للفظة **الحياة** يفترض إحالةً تمثيليّةً مثقلةً بالدلالة. إنّ العلم بالواقع البشري، لدى الرومنطيقيين، يصطنع بلاغةً للحياة، بحسب بعدين متلازمين، عضوي ونفسي، للحلول. هذه الظاهرة ذات الوجهين، في غموضها بالذات، إنما تحمل معنى للواقع لا انفصام له، حيث يرجع كلّ واحد من الاستخدامين، في اللغة الرومنطيقية، إلى الآخر، الذي يمدّه بتكملته الدلالية، هي البداهة المباشرة لشحنة من الصور والإيحاءات والإحالات التي توثق الفهم وتثريه. فالنزعة اللاكونية للتفسير الفيزيائي، التي تسود على كَوْنٍ قَفْرٍ، يعارضها الفهم الرومنطيقي بمقصد كوني، حيث يندمج كل توكيد جزئي في تمام المعنى. إن عبارة ديلتاي، التي مفادها أننا نفسر الطبيعة، ونفهم الإنسان، قد تكون غريبةً عن الرومنطيقية المتشدّدة، التي ترى أنّ الطبيعة الحية تجمع تحت كنفها الواقع الكلي؛ ذلك أن التفسير لا يتعلق إلا بأشكال الواقع المنتزعة من الحياة، بالمنظومات الأكسيومية، المعمولة بطريق الاصطناع، لبعض المظاهر المعطَّلة للعالم. إن التعارض بين الطبيعة والإنسان ليس من المذهب الرومنطيقي في شيء، ما دامت الطبيعة تحوي الإنسان، الذي هو ذروة تحققها. لا شك في أن ديلتاي قد قصد بيان ثنائية المتجهات الإبستمولوجية في مقاربة الواقع، دون أن يؤدي ذلك إلى تضعيف الواقع نفسه.

إن الإبستمولوجيا الرومنطيقية، في مداها كله، هي جامعةٌ للميدان الطبيعي وللميدان البشري في مسار واحد. ولقد فرض تقسيم للعمل لا مفرّ منه تخصّص الفلاسفة الطبيعيين من جهة، ومن الجهة الأخرى تخصّص العلماء، الذين تتعلّق أعمالهم بالواقع البشري. ومع ذلك، ثمّة بعض الاستثناءات؛ فمن المفكّرين من جمع في مسيرته كلا الميدانين. مَثلُ ذلك يوزيف غوريس (1776-1848)، أحد أطرف منظري الرومنطيقية[1]. فالوحدة التناسبية بين الكون الأكبر والكون الأصغر تنغرس في مجموع من البنيات؛ أما العلم الذي يقوم على هذه الهوية الجوهرية فليس تمثلاً مجرداً، أو نسخةً، ولكنّه صورة الواقع نفسها في حضورها العياني. إنّ العلم الرومنطيقي يتجلّى كحضور فعليّ للعالم في الفكر، من قِبَل أنّ الفكر عينه ينتمي إلى العالم، هو من سنخ العالم. فالمطلق نفسه يتراءى للإنسان بحسب إيحاءات الطبيعة والروح والتاريخ؛ وكذا أنماط القراءة يمكن لها أن تتنوّع، ولكنّ المقاربات تنطق كلّها عن حقيقة واحدة. دُعي غوريس، سنة 1806، إلى جامعة هايدلبرغ، وقد صارت مركز الرومنطيقية الثقافية. ولقد كُلّف بتعليم كلّ الفنون التي توزّع بينها فكره: الفيزيولوجيا والسيكولوجيا، الفيزياء التأملية، الحِمْية والأدب... وهذا التشتت المعرفي، الذي يمكن أن يكون عرضاً من أعراض الاضطراب العقلي، يعرض مثالاً بليغاً عن النزعة الموسوعية الرومنطيقية. إنّ حقيقةً من لمحة واحدة، ودون أن يمسّها شيءٌ، يمكن الإقبال عليها من أكثر الآفاق تنوعاً. لقد جمع غوريس في نفسه فلسفة الطبيعة وفلسفة الثقافة.

[388] غير أنه سرعان ما سيتخلى عن هذه الرسالة المزدوجة ليتفرّغ لدراسة الفكر الأسطوري والتاريخي والسياسي، طوال مسيرة ممتدّة، اكتملت مع السّنة الكاثوليكية المستعادة، في جامعة ميونخ، حيث عمل إلى جوار شيلنغ، وبادر، ودولنغر، ورينغسايس. ولقد انتقل منذ فترة هايدلبرغ من

---

(1) راجع أعلاه، ص [343] وما يليها.

«الأورغانولوجيا» إلى دراسة الأساطير، التي وجد فيها المبادئ الملهمة للحياة الجماعية، على أساس توافق مشترك بضرب من النزعة العضوية الاجتماعية. في هذا الأفق الجديد، نشر سنة 1807 دراسة في الأدب الشعبي الألماني: (Die teutschen Volksbücher)، وهو عملٌ يتعيّن وصله بديوان الأناشيد والحكايات، الذي نشره أرنيم وبرنتانو سنة 1808، على أنّ الأقاصيص التي جمعها الأخوان غريم، سوف تظهر انطلاقاً من سنة 1812. في سنة 1810، وهي السنة نفسها التي وضع فيها كرويتسر، زميله في الجامعة، الجزء الأول من كتابه (**رموز الشعوب القديمة وأساطيرها**) (Symbolik und Mythologie der alten Vlker)، نشر غوريس (**تاريخ أساطير العالم الآسيوي**) (Mythengeschichte der asiatischen Welt)، وهي دراسة جامعة للأساطير الهندية. إن البيليوغرافيا الوفيرة لغوريس تتضمن، أيضاً، عدداً هائلاً من الأعمال في الميثولوجيا المقارنة، ومقالات في السياسة، وكذلك كتب ذات نَفَس كلامي، ومنها خاصةً (**التصوف المسيحي**) (Die christliche Mystik) (1836-1842).

ولمّا كانت الأشكال الحية تتابع وتتحول بحسب سلسلة الانقلابات، كذلك كان الشأن مع الإنشاءات المتعاقبة، التي يتجسد فيها الروح البشري على مر العصور، منذ الأزمنة الغامضة التي تشهد عليها أقدم المأثورات. أما فلاسفة القرن الثامن عشر، فلم يشاؤوا أن يروا في الأساطير غير ألاعيب باطلة، ينبغي الحكم عليها بحسب ثنائيّة الصدق والكذب؛ والحقّ أنّ الميراث الروحي للبشرية هو انبجاس بطيء لحقيقةٍ طريقها مُعلّمٌ بالأشكال الأسطورية للفكر وللخيال. من الطفولة إلى الرشد، ينكشف هذا الاعتمال في التوارد التدريجي للتصورات، التي تحمل نبأ الإيمان الأصيل للبشرية. فالوعي الأسطوري هو الموضع الأخص لتجربة حياة (Erlebnis)، بفضلها تعلن البشرية عن نفسها وكينونتها. إنّ الأصالة لا تُقاس بمقدار خارجي مضبوط، من جنس تاريخي؛ وإنما تتبدى على جهة الدلالة، وحلول معنى

هو ثابت من ثوابت البشرية، التي شأنها أن تظهر لدى تجدد الأشكال، تفنى لتُبعث من جديد، كحال النبات، على وتيرة السنين.

ثمة إذاً انزلاق من المعقولية الخصوصية للحياة، كما تعرضها فلسفة الطبيعة (Naturphilosophie)، إلى المعقولية التاريخية. إنّ مقالة 1808 تعرض (**نماء التاريخ**) (Wachstum der Historie). والأمر لا يتعلّق، فحسب، بتوسيع للمعجم من ميدان إلى آخر؛ ذلك أن بلاغة العبارة إنما تكشف عن مشاركة جوهرية. فالتاريخ، مثل الطبيعة، يتطور على شاكلة التصاعد والتراجع، الصيرورة الدورية، التي تتردد آياتها بين العنفوان والهرم؛ إن عين المبدأ الإلهي يسوّغ من الداخل تطور أشكال الحياة، من أكثرها خشونة إلى ألطفها. أما المبدأ المقدس للتاريخ، كما نقرأ في خاتمة كتاب (**تاريخ أساطير العالم الآسيوي**)، فهو ذلك الذي يخص «نماءه الذاتي [389] المتصل واللامحدود في الزمن السرمدي. فالدين نفسه، في تناهيه، يشارك هذا النماء؛ وهو منخرطٌ في دورة تناسخ الأرواح. مثل فو [Fo]، الذي تجسّم 80 000 مرة، قبل أن يبلغ الإله، فإنه يتعين عليه، أيضاً، أن يمر بولادات جديدة كثيرة قبل أن يصل إلى الموضع الذي انطلق منه. وكذا الموت وغائلة الزمان يفعلان فيه بقوة منهما. ومثل شيفا [Shiva]، الهادم، يحمل جماجم كثيرٍ من البراهمة الموتى، كذلك كثير من الأشكال الدينية للمبدأ الأبدي قد وقعت، أما محنطاتها، فلا تبقى إلا في ذاكرة التاريخ. (...) إن الحياة بالمثل لم تنقطع عن متابعة النماء حول هذه الأشكال، وفي هذه الأشكال، وكذا العنصر الأخلاقي في التاريخ الكوني...»[1].

---

(1) Goerres, Mythengeschichte der asiatischen Welt, Conclusion, 1810; dans Romantische Wissenschaft, hgg. W. Bietak, Deutsche Literatur, Reihe Romantik, Bd. XII, Leipzig, 1940, p. 86.

هذا النص موضوع كديباجة في فاتحة كتاب رموز الشعوب القديمة وأساطيرها (Symbolik und Mythologie der alten Vlker) لكرويتسر، الذي صدر كذلك سنة 1810، وإنها لشهادة على وحدة في الفكر.

إنّ صيرورة الأساطير الدينية تلهم الثقافة على المسار الطويل لسقوطها وانبعاثها؛ «فالأشياء القديمة مرّت، وجديدها يحدث دون انقطاع، وفي الجديد يُستأنف القديم كلّ مرة؛ ولمثل ذلك إنّ الولادة الجديدة يتعيّن عليها، دوماً، أن تكون أشمل وأعظم من القديمة»[1]؛ ذلك أنّ نماء الأشكال البشرية يعكس صورة الألوهية الساكنة. أمّا تاريخ البشرية، فيدلّ على الصيرورة التشكيلية والسيالة لخلق ثانٍ يشبه أن يكون تضعيفاً للخلق الأول للكون الفيزيائي. كتب أحد المؤرخين: «إن المبدأ المتعلق بالنشوء الكوني قد انتقل بهذا النحو إلى الإنسانية»[2]. هكذا يتأكد ضربٌ من التماثل، وشيءٌ من تضعيف التاريخ الطبيعي للحياة إلى حياة الروح. يؤكد غوريس: «إن تاريخ الطبيعة، إذاً، قد تعاود وتنامى إلى قوّة عليا بحسب التاريخ الروحي»[3]؛ ذلك أنّ الإنسانية، إذ تترقّى إلى الوعي وإلى الثقافة، لم تنقطع عن كونها نوعاً طبيعيّاً مصيره مقرّر في ملحمة الخلق، من جيل إلى جيل، من خلال سلسلة النشوءات والاستحالات.

إنّ تأويل الصيرورة التاريخية يرجع إلى القوة الحيوية (Lebenkraft)، التي تلازم ديناميكية الكون. وليس لهذه الصيرورة أن تنصاع إلى الرسوم الهندسية للتقدّم الخطي، الذي أعدّ له منظرو الأنوار، واستأنفه وعمّمه أوغست كونت، وهيغل وتلامذته. والحقّ أنّ هذه المذاهب التبسيطية لا تأخذ في حسبانها الحيوية السرية، ولا الديناميكية التاريخية في تطورها الدوري. فالمستقبل هو من قبلُ هاهنا في الحاضر، مثلما أن بذرة السنة القادمة، البرعم، يتجلى من هذه السنة في الأشكال النباتية. وعلى العكس من ذلك، تحفظ تحولات الأشكال التاريخية والاجتماعية ذكرى الماضي، الذي يبقى

---

(1) المرجع نفسه.

(2) Reinhardt Habel, Joseph Gorres, Studien ueber den Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften, Wiesbaden, 1960, p. 116.

(3) Gorres, Die drei Grundwurzeln des Celtischen Stammes in Gallien und ihren Einwanderung, 1846, p. 82.

مذكور في: المرجع نفسه؛ لاحظ صياغة هذا العنوان على طريقة الطبيعيين.

في الاعتمالات الجديدة؛ ذلك أنّ حياة التاريخ تتقدّم على شاكلة لولبية، بحسب حركة [390] دائرية ينصهر فيها تعاود الوقائع السابقة، والتحرك إلى المستقبل. إنّ صورة اللولب هي أحد رموز الوعي الرومنطيقي؛ وهذا شعارٌ يوفق بين مقتضى النزعة المحافظة، التقليد، ومقتضى التجديد.

ينطلق غوريس من هذا الحدس بحقيقة حيوية، هو التّحصُّل الرومنطيقي للواقع؛ ففي المجال السياسي، وبعد أن تراجع عن تعاطفه السياسي مع ثورة باريس، صار غوريس أحد أشد المناوئين للإمبراطورية النابليونية، باسم المقتضى العضواني، الذي سبق لبوركه أن اعترض به على إيديولوجيي الجمعية الوطنية في كتابه (**تأملات في الثورة في فرنسا**) (1790) (Reflections on the Revolution in France)؛ حيث يرجع شعار الشجرة بقوّة للدلالة على الطبيعة الخاصة بالدساتير السياسية. ولقد كتب غوريس، في وقت انعقاد مؤتمر فيينا 1815، في مجلته Mercure rhénan: «إنّه من مضاحك العقلاء أن يُصار إلى صناعة دساتير مثل فقاعات الصابون تنتفخ وتلتمع بألوان متنوعة ومتبدلة، ولكنّها تتلاشى فجأة؛ إذ تحرق عين من ينظر إليها. ففي ليلة واحدة يُزعم إقامة هذا البنيان، الذي نظن به أنه أبدي، كما لو لم تكن قرونٌ لازمةً لتصل به إلى التفتح، كما لو لم يكن ليخرج عضوياً من روح الأمة (dass es aus den Innern eines Volkes erwachsen und aufgrünen muss)، ولا ليرمي بجذوره فيها، كمثل شجرة بلوط تحتاج إلى قرن من الزمان ليكتمل نموّها؛ وإنه من الخطأ أن نظن أنه بالإمكان أن نكتب دستوراً بأيدينا، وأن نخترع له الألفاظ؛ فإن مؤلفه لن ينشئ غير حشو على الطريقة الفرنسية؛ ولعله يغطي جسم الدولة بقميص أو رداء سيتعين تغييره سبع مرات في الأسبوع؛ ولكنه لن يكون له أن يقيم هذا الهيكل، الذي يمكن لبنيانه المهيب أن يؤوي شعباً بأسره وأن يحبسه...»[1].

(1) Goerres, «Der Kaiser und das Reich», Rheinischer Merkur, n 181, 1815; trad. Jacques Droz, Le romantisme politique en Allemagne, Colin, 1963, pp. 151-152.

إن التخييل السياسي للرومنطيقية يعارض النزعة الهندسية البائسة للإيديولوجيين الفرنسيين بحدس النماء الحيوي، الذي تقرّه العناية المحايثة لحقيقة ولدت في الأرض نفسها، ونشأت من القصد نفسه اللذين للبشرية عينها. فإنّ دستوراً هو هيكلٌ يتكوّن رويداً، معقلٌ لمُقام الإنسان، لا هذا السجن النموذجي الذي عرض جيريمي بنثام مخططه الإقليدي على المؤتمر الوطني. أما دستور ألمانيا المقبل، في تقدير غوريس، فينبغي أن يمثل دولةً طائفيّةً مجددة من العصور الوسطى، قائمة على التقسيم بين أسلاك تجمع من جهة الكهنة، رجال الكنيسة وما لهم من مهام مخصوصة، ومن جهة ثانية أرستقراطية الأشراف والعسكر، وأخيراً الشعب، بصُنّاعه ومزارعيه، الذين يوفّرون قوت الجميع. يرى غوريس «أن هذه الأسلاك يجب ألا توجد منعزلةً بعضها عن بعض؛ ولكنها لما كانت مثل مختلف الأعضاء، التي تكوّن الجسم البشري، والتي لها دورٌ معلومٌ، ولكنها تأتلف في نظام متسق ومتصل من الأعصاب والشرايين يجعلها موصولة بعضها ببعض، وجب عليها أن تتداعى بوساطة [391] جهاز الدولة من الخارج، ومن الداخل بوساطة توافق متناغم، ناشئ عن حس جماعي شديد»[1].

في الوقت الذي طلعت فيه ألمانيا جديدة من العصر الثوري، فرض المنوال البيولوجي نفسه فرضاً بحكم البداهة. وقد نهض غوريس، في بيانه **(ألمانيا والثورة)** (Deutschland und die Revolution) (1819) ضد النزعات التحررية، التي سادت أوربا الجديدة، والتي ستنتصر في سنة 1830. فإنه بتأثير التحرريين «صارت الدولة آلةً، وهم يصعدون وينزلون، في عمودها كبخار حارق يحرك الرافعات الكبرى بضجيج لا يُطاق، من أجل أن تضرب الآلة العملة، وأن تضخ، وتثبّت، وتغزل، وأن تكتب، وأن تتجدد في الآن نفسه. في هذه المنظومة الآلية، التي صار فيها كل شيء خطاً مستقيماً وعدداً،

(1) «Die künftige deutsche Verfassung», Rheinischer Merkur, 1815, n 105; dans Droz, op. cit., p. 153.

يتعين أن تفضي الخطوط كافةً إلى نقطة مركزية، وكل الأعداد إلى وحدة، حتى يمكن لما هو تحكمي أن يحسب، وأن يدير من المركز، كما شاء له، دون أن يبقى لأي صلة بشرية ولا مدنية ما تفخر به من حفظ بعض استقلال محرج. (...) إن كل الأشياء العظيمة والنبيلة، التي رمت بجذور عميقة في الزمان، والتي تريد أن تبقى على هذا الأساس، تظهر لهم وقد اقترفت إثم التمرد، وهم يثيرون العناصر كلها من أجل استئصالها وتحطيمها، حتى يبقى شيء غير عمل العماليق الذين هم من صنع أيديهم»[1].

إن أنموذج الآلة، في المنظور الغاليلي-النيوتني، الذي كانت له الغلبة مع الإيديولوجيا المغالية للثورة، يعارضه الأنموذج الحيوي للشجرة، الذي اتبعه أصحاب التقليد من الرومنطيقيين. يتحدث غوته في مذكراته، **(الشعر والحقيقة)**، عن الاكتشاف الذي صادفه في ستراسبورغ، بخصوص العالم، وقد استحال آلة كبرى، على ألواح **الموسوعة**، سنة 1770. أمّا يعقوبيو باريس، بما انتابهم من حمّى الدساتير، ومن الأكسيوميات السياسية التي لا تنتهي، فقد أفضوا بالتجربة إلى نهايتها المنطقية، حمّام دم فترة الإرهاب، الذي تبعه حمّام الدم الآخر على المدى الأوربي للحروب النابليونية. ولقد اضطلع غوريس بتأصيل النزعة المحافظة الرومنطيقية في الماضي المستعاد للنظام القديم. هذه الرومنطيقية السياسية اليمينية تجد معارضةً لها في رومنطيقية يسارية صاغها، بنحو خاص، فقهاء الرومنطيقية الفرنسية، أمثال: ميشلي، وكيني، ولورو، وهيغو، وجورج صان، وجيل 1848. بين هذه المواقف المتعارضة، ثمة هذا المبدأ المشترك القاضي بالوفاء لحركة متصلة للإنسانية من خلال تعاقب العصور؛ فالجماعات البشرية، من شعوب وأمم، والبشرية بأسرها، هي أحياء تتنفس بمبدأ إلهام يقود تحولاتها من الأشكال الجنينية للمجموعات البدائية الأولى إلى غاية التجمعات الأكبر حيث ينبسط

(1) Goerreš Deutschland und die Revolution, (1819), dans Droz, p. 156.

الوجود المشترك في تمامه. فإنّ المنوال البيولوجي لا يفرض عقيدةً سياسيّةً من هذا الضرب أو ذاك، ولكن الرسوم، التي يطلقها، إنما تتعهد بصوغ معنى لهويّةٍ [392] عابرةٍ للأفراد، اتحاد معيش بين كائنات متكافلة ضمن الكيان العضوي الاجتماعي الأكبر.

إن السياسة الرومنطيقية، على الرغم من التناقضات الظاهرة، يغلب عليها النفور من البناءات المجردة والآليات العقلية، تأكيداً لأولوية المقتضيات الغريزية والحدسية. فالنزعة العقلية تتولى إقامة مجتمع مبني بتجميع أفراد متساوين في الحقوق كلّ واحد منهم يقوم مقام غيره، بحكم قاعدة اللاشخصية. إنّ منطلق المذهب الرومنطيقي هو إدراكٌ لـ**نحن**، لجمع حيٍّ، حيث **الأنا والأنت**، في وحدة متينة، يرفضان الامتثال إلى قانون الـ**هُمْ**. ولقد كانت النزعات الاشتراكية الفرنسية في وسط القرن التاسع عشر، مثل النزعات التقليدية للجيل السابق، تدعو إلى تقدير الحياة، التي تتجلّى لدى كلّ فرد، وتعرض أشكالاً متنوعةً من البنية العضوية الاجتماعية. فالتواشج العضوي يفرض حيويته الخاصة على أولئك، الذين توحد بينهم في نطاق مجموعة، أو عائلة، أو جماعات محلية، أو شعب، أو جماعة قومية أو أممية؛ ذلك أنّ امرأً وحده لا حجّة له أمام المجموعة.

هكذا، تتواجه مورفولوجيتان اجتماعيتان متباينتان، كما وصفهما فرديناند تونيس (1855-1936)، في مقالته الكلاسيكية (**الجماعة والمجتمع**) 1887 (Gemeinschaft und Gesellschaft). حيث يعرض كلّ منوال مخططات بنيوية، تطبيقاتها يمكن أن تكون حسنةً أو سيئة سواء بسواء. ولقد كان النظام القومي النازي في ألمانيا يستلهم الأنساق القيمية الرومنطيقية استلهاماً مباشراً: الإيمان، الدّم، الشّرف (Blut und Ehre)، وإنّ فظاعة الحكم النازي ليست بدليل للطعن في النسق الرومنطيقي[1]، تماماً مثلما أن العقلانية

(1) إنّ تونيس، الذي احتفى بالقيم الجماعية في روح رومنطيقية، آل به الأمر، في نهاية =

المجنونة لمعتقل الغولاغ الستاليني لا تجيز أن نستبعد دفعةً كلّ محاولة لتنظيم عقلي للمجتمع. فمن وجهة نظر الأنتربولوجيا الوجودية على الأقلّ، تبدو الأنتربولوجيا الرومنطيقية متّصلةً بسوسيولوجيا مناسبة لغرض أنطولوجي وأكسيولوجي مفاده إدراج الكائن البشري في قلب المجمع العظيم، الذي يمثله الواقع الكوني في عنفوانه الحي.

أمّا السياسة الرومنطيقية، فتقوم على وعي جسم اجتماعي موحّد، فيه وبوساطته يبلغ الأفراد تمام نموهم. فالحقيقة ليست على مقاس الإنسان وحده. صرخ لاموني: «تأمّلوا على حافة البحر شجرةً منفردةً، لا حول لها ولا قوة أمام الريح التي تحني جذعها، وتنزل بأغصانها وتكسرها كلّما نمت، فإنّها سرعان ما تضعُف وتموت. كذلك الأمر في حال الإنسان على الأرض؛ إذ لا يكفي أنّ الغيث يبلّل عروقها؛ بل يجب أيضاً أن تجد له ملجأً، وأنّ فروعها؛ إذ تتنامى، تجد لها سنداً في سائر الفروع»[1]. ولعلّها صورة يمكن الاستفادة منها بمعانٍ مختلفة، مثلما تدلّ على ذلك تجربة نفسها، الذي حرّر هذه الأسطر في نهاية أيامه، في طور من الاشتراكية الروحانية، ومن الديمقراطية الاجتماعية. غير أنّ مجاز [393] الشجرة قد كان له، لدى لاموني الأول، أنْ جسّم النزعة التقليدية المتزمتة؛ مذهب الجسم الصوفي للكنيسة.

إن الحقيقة السياسية والاجتماعية للكائن البشري، في المنظور الرومنطيقي، لا يعبّر عنها تعبيراً تامّاً غير الجمع العضوي للأمة، الذي تشكّل في دولة، كلّ واحد من مواطنيها يعرض وجهاً من وجوهها. ولقد بلغ الحد بنوفاليس أن تحدّث عن «حلولية اجتماعية»، بالمعنى المخصوص الذي وضعه لكلمة «حلولية» [panthéisme]؛ فالمواطن لا وجود له إلا بسبيل

= حياته، إلى رفض التأويل القومي الاشتراكي لهذه القيم، الأمر الذي كلفه الملاحقة والاضطهاد.

(1) Lamennaiš Le livre du peuple, ch. VI, Œuvres, Genève, Le milieu du monde, s.d., p. 418.

التجريد، بتفويض من هذه الحياة الجملية، التي يجسّد شرطها. «مثل كل الكائنات الروحية، فإن الله والدولة لا يتجليان وحدهما، وإنما بألف وجه ووجه. وإنه على الجهة الحلولية فحسب، يظهر الله كله حيثما ولّيت وجهك، في كل فرد. بذلك لا يكون الأنا الأكبر، والأنا المعتاد، والأنت المعتاد، غير مكملات. فإن كلَّ أنت هو تكملةٌ للأنا الأكبر. وليس لنا أن نكون أنا بالمطلق؛ ولكننا نقدر على؛ ويجب علينا؛ أن نصير أنا. نحن بذورٌ من أجل أن نصير أنا. يتعين علينا أن نحول كل شيء ليصير أنت -في أنا ثانٍ- بهذه المثابة فقط نرتفع نحن أنفسنا إلى الأنا الأكبر؛ الذي هو، في آنٍ، واحدٌ وكلٌّ...»[1].

هذه الشذرة، التي وضع لها نوفاليس، المتوفّى سنة 1801، عنوان «السياسة» تقضي بأولوية الأنا الأكبر الجماعي على الأنا والأنت الفرديين. فالأنتربولوجيا الاجتماعية ذات سبق على الأنتربولوجيا الفردية، حيث يتعين على الفرد أن يمر بالجماعة ليقبل على وعي ذاته؛ إن دوران الحياة الجماعية يحيي وجود كل واحد، مثلما تبين ذلك الإشارة إلى الحلولية. فإنّ **النحن** هو الوسيط بين **الأنا** و**الأنت**؛ ذلك أنّ المعنى الرومنطيقي للخنثى **[androgyne]** يؤكد النقص، الذي يعتري الفرد المتوحّد، فقره الأنطولوجي، الذي لا تشفي منه غير الوحدة العابرة للأشخاص، التي تتحقق لدى الزوجين. والفقر نفسه يتعاود؛ إذ يتكاثر بالنظر إلى هذا الأنا الأكبر الذي هو الوجود الجمعي، الذي تتوحّد فيه وتتعاضد وتتكامل الأجناس والعصور، والعائلات والمجامع وأعضاء البنية الإحيائية الاجتماعية الواحدة كافة. تلك هي في جوهرها الأطروحة التي صاغها كتيب نوفاليس، (**العالم المسيحي أو أوربا**)، شوق وحلم في آنٍ بجمع مفقود، لا يقدر على جمعه من جديد غير دين متجدد.

إن عبارة «الحلولية» تدلّ على تقديس الحياة الجماعية، وهي من السمات

---

(1) Novalis, L'Encyclopédie, Fragments, classement Wachsmuth, § 1706; trad. Gandillac. Ed. de Minuit, 1966, p. 376.

الفارقة للإلهامات الرومنطيقية[1]؛ ذلك أن عصر الأنوار قد فضح السياسة، لدى الأفق الذي افتتحته التحليلات الفظة لمكيافيلي؛ فالسياسة هي تمرس بالسلطة، من حيث تعرّف بما هي ديناميكية اجتماعية تواجه القوى المتصارعة، من شأن الأقوى منها أن يفرض قانونه على الأضعف، بالوسائل الممكنة كافةً. وما الأخلاق والدين إلا وسائل مستخدمة لفائدة مصالح أنانية نفعية هابطة، وكأنها دوافع نبيلة يتذرع بها أناسٌ لا يجدون في أنفسهم حرجاً من أن يخدعوا المغفلين. إنّ سياسة القوّة هذه، التي وصفها مكيافيلي، وأكدها هوبز، تدعو إلى [394] بضع محاولات للعقلنة. فإنّ عقلانية الأنوار تولّت الترتيب الأكسيومي للمجال البشري للتعايش [بين الناس] بحسب معايير كليّة من أجل المصلحة العامة. ولقد تفنّن الفلاسفة في ابتناء أنساق مصطنعة من شأنها أن تردّ الفضاء الحيوي إلى العقل الهندسي. أمّا فقهاء أفكار الثورة الفرنسية، فقد أجروا هذه العدالة التناظرية والتوزيعية على نماذج الدساتير المتعاقبة التي وضعوها، والتي مآلها، في أغلب الأحيان، أن يعتورها التقادم أو التنقّص من قبْل أن تَصلُح للاستعمال أصلاً.

إن بطلان الممارسة الثورية يثبت فشل نزع القداسة عن النظام الاجتماعي. فالناس، على حدّ قول جوزيف دو ماستر سنة 1796، في كتابه (**تأملات في فرنسا**)، وفي سنة 1814 في (**مقالة في المبدأ المكون للدساتير السياسية**)، ليس لهم الحق في التلاعب بأحكام النظام المشترك كما يحلو لهم؛ ذلك أن الدساتير التي صنعتها يد الإنسان قصورها حاصلٌ بعدُ. فالله وحده بمقدوره أن يضع في أصول البشرية مسار العيش، الذي ينتقل من جيل إلى جيل، يثبّته توقير القرون وطاعة الأفراد. أمّا الثوريون فقد أرادوا قطع هذه العناية المحايثة التي تحدّد مبدأ حفظ المجتمعات.

إنّ الأطروحة الرئيسة للسياسة الرومنطيقية مشتركة بين بوركه، ومايستر، ونوفاليس، وغوريس، وآدم مولر، ولاموني؛ يتقاسمها مُنظّرون لا شأن لهم

---

(1) Cf. Du néant à Dieu dans le savoir romantique, Payot, 1983, pp. 176-208.

بالنزعة السلفية المحافظة. أما ما يمكن تسميته مذهب الجسم الصوفي للمجتمع، فيميز منزع الرومنطيقية الاجتماعية في مجملها، حيث يرتبط الإلهام العضواني بالإلهام الديني. وأبرز مثال على ذلك هو سان سيمون (1760-1825)، من قِبَل سَبْقه في الزمان، حتى بالنظر إلى الرومنطيقية الألمانية، وعظم تأثيره بمعانٍ كثيرة في مساق القرن التاسع عشر على شخصيات مختلفة مثل غوته وماركس، وحتى نابليون الثالث.

غير أن نبيّ المذهب الصناعي والتكنوقراطية، صاحب الأرستقراطية الجديدة للعلماء، والمهندسين، وأصحاب البنوك ورجال الاقتصاد، من المدعوّين لتصريف شؤون إنسانية متجددة، هو أيضاً مؤسس «الفيزيولوجيا الاجتماعية»، وهو نبيّ **المسيحية الجديدة**، التي عقد لها، سنة 1825 كتابه الأخير، أعني أن تصوراته تعرض السمتين الرئيستين للرومنطيقية السياسية والاجتماعية. ومع ذلك، لا يشترك مذهب سان سيمون في شيءٍ مع النزعة التقليدية المحافظة، وفرعها من حضارة الآلة. كذلك الأمر مع مسيحيته «الجديدة»، التي لا شيء يجمعها بالقديمة، ولكن محاولة استرجاع اللفظ تستلزم رجوعاً إلى روح من الضروري تجديده من أجل استنهاض المستقبل. ولسوف يحاول تلامذة الشيخ بعد وفاته أن ينتظموا على شاكلة هيئة كنسية، من أجل الاضطلاع بضرورة استرجاع قدسية الجسم الاجتماعي، بما في ذلك الأهلية الدينية للمرأة، وإطلاق أسطورة الخنثى في تخييلاتهم وشعائرهم.

ولقد فرض المنوال البيولوجي نفسه على سان سيمون، في الوقت الذي انشغل فيه بإصلاح وحدة العلم، اعتماداً على موسوعة جديدة [395]. انبهر بالتطورات الأخيرة للفيزيولوجيا، التي جددها علماء مثل فيك دازير، وكابانيس، وبيشا، وكوفيي آخر اللاحقين. فإنه بفضل هؤلاء الأعلام، صارت البيولوجيا هي العلم المهيمن، بدل الفيزياء والكيمياء، اللذين شغلا، إلى هذا الحدّ، المكانة الأولى في مراتب المعرفة. ابتداءً من سنة 1802،

عرضت **رسائل ساكن من جنيف إلى أهل عصره** هذه الأطروحة، التي مفادها أنه يتعيّن اعتبار العلاقات الاجتماعية كأنّها ظواهر فيزيولوجية. «إنما نحن أجسام ذات هيئة عضوية؛ ذلك أني وضعت المشروع، الذي أعرضه عليكم، بناءً على اعتبار علاقاتنا الاجتماعية كأنها ظواهر فيزيولوجية، وإني أعتمد اعتبارات مستمدة من هذا النظام من أجل أن استخدم الوقائع الفيزيولوجية للربط بينها، حتى أبرهن على حُسن النظام الذي أبسطه بين أيديكم»(1). إنّ الوظيفة النموذجية للمعقولية البيولوجية بارزة للعيان بوضوح: فسان سيمون يستعمل لفظة «الفيزيولوجيا»؛ لأنه لم يكن في حوزته غيرها، حيث لم تبلغ من النضج ما تستحق حين كتب ما كتب. وإنه من البين أن هذه الفيزيولوجيا في رأيه، كعلم رئيس، يتعين عليها أن تكون أنموذج العلم في جملته، وهي الأطروحة التي صاغها في كتابه (**رسالة في علم الإنسان**).

إنّ فيزيولوجيا الفرد المتوحّد تشير على سبيل التناسب، وبمقدار أعلى، إلى الفيزيولوجيا الاجتماعيّة، وهي العبارة التي سيأخذها من سان سيمون تلميذه العبقري النّاكر للفضل، أوغست كونت. فالشّعوب، وهي كياناتٌ عضويّةٌ ذات مدى أعلى، تحيل هي نفسها على الجسم الأكبر للبشريّة، التي هي منه بمكانة الأعضاء. «إنّ ائتلاف هذه الأعضاء يشكل كياناً واحداً، وهي مكلّفة بالإسهام في إنمائه، بأن توفّر حصّة الفعل التي هي مرتبطةٌ بطبيعتها الخاصّة»(2)؛ ذلك أنّ الفكر الاجتماعي للقرن التاسع عشر مسكونٌ بالشوق إلى إجماع مفقود؛ فقد كشفت الثّورة الفرنسيّة للجميع آثار التّفكّك الرّوحي الذي تعاني منه المجتمعات الحديثة. أمّا **المسيحيّة الجديدة** (1825)، فقد أظهرت إزاء العصر الوسيط، وهو عصر اجتماع روحي ووحدة معيشة،

(1) Lettre d'un habitant de Genève à ses contemporains (1802); in Œuvres choisies de Ch. Saint-Simon, t. I, Bruxelles, 1859, p. 26.

(2) De la physiologie sociale, Œuvres complètes de Saint-Simon, 1868 sq., t. V, p. 178.

الإعجاب نفسه الرّاجع إلى الماضي، كالذي أظهره نوفاليس في كتاب **(العالم المسيحي أو أوربا)**؛ فإنّ سان سيمون أيضاً يشكو من «انحلال السّلطان الرّوحي الأوربي، نتيجة انتفاضة لوثر»[1]؛ ذلك أنّ الصّيرورة الرّوحيّة، التي تدفع إليها إعادة تنظيم الإنسانيّة، تسمح بالأمل في إقامة نظام عادل، حيث تتّصل الحركيّة الأخلاقيّة والدّينيّة بتطوّر الطّبيعة. ترى **(الرّسالة في علم الإنسان)**، سنة 1813، أنّه «إذا ما انقرض الإنسان من وجه الأرض، فإن الحيوان الأفضل تكويناً عضوياً بعده سوف يكتمل»[2]. إنّ الجنس البشري قد استخدم أشكال التقدّم كافّة المحايثة للتطوّر، ومنع التقدّم عن سائر الأجناس.

بيّنٌ أن هذه الإشارات لا تكفي لإدراج سان سيمون في الحركة [396] الرّومنطيقية؛ ذلك أنّ عبقريّته تحمل أيضاً آثار المدرسة الإيديولوجيّة، وهي الجيل الأخير من الأنوار؛ أمّا الاكتشاف، الذي تمّ له للحلف الذي بين العلم والتقنية والصّناعة، بوصفها محرّكات لحضارة اقتصادية واجتماعية جديدة، فلا يتوافق مع المعنى الرّومنطيقي لأولويّة النّظام الباطني على استغلال العالم الخارجي. ومع ذلك، إنّ العبقريّة السانسيمونيّة أظهرت تشابهاً مع المقاربة الرّومنطيقيّة لحقيقةٍ بيولوجيّةٍ وروحانيّةٍ في آن، فاعلةٍ في صيرورة العالم. إنّ المدرسة السانسيمونيّة إنّما هي شهادةٌ على هذا المقتضى النّبوئي، الذي سيتجلّى من خلال مختلف أشكال الدّيمقراطية الاجتماعيّة، التي تكاثرت في سنوات 1840، والتي ستتحقّق مع الثّورة الرّومنطيقيّة لسنة 1848.

تشترك المذاهب الاشتراكية للقرن التاسع عشر الفرنسي مع الرومنطيقية الألمانية في استبعاد الأنموذج الفرداني، والإقبال على الرسم العضواني لحقيقة حدسية، الذي يتقاسمه المنظرون المحافظون ونظراؤهم التقدّميون.

---

(1) Nouveau christianisme,Œuvres complètes de saint-Simon, t. III, éd. Anthropos, 1966, p. 183.

(2) Mémoire sur la science de l'Homme, 1813, Œuvres choisies, Bruxelles, 1859, t. II, p. 141.

يلخّص سوزيني الفكر الاجتماعي للفيلسوف الطبيعي بادر بقوله: «إنّ العقل، الذي هو محصولٌ موجهٌ **إلى** المجتمع، ليس محصولاً **لل**مجتمع. فالمجتمع بحصر المعنى ليس خلاصة الأفراد، مثلما أن الكائن العضوي لا يمكن تعريفه بوصفه جملة الأعضاء؛ إن المجتمع، شأنه شأن الكائن العضوي، إنما يولد ويبقى فقط بناءً على المبدأ العضواني الذي يؤسسه، وبهذا التقدير يجد العقل نفسه متصلاً لا بالمجتمع من حيث هو خلاصة لوحدات وأفراد، وإنّما بالروح الاجتماعي، وبالعقل الاجتماعي، اللذيْن يعتمد عليهما العقل الجزئي والروح الجزئي»[1].

ولعلنا نذكر كذلك، من بين القائلين الجرمان بهذه الأطروحات، آدم مولر (1779-1829)، الذي يوصف أحياناً ببونالد ألماني، والذي ربطته صلات ببعض الوجوه البارزة من بين الرومنطيقيين. هو كاتب مقالات سطحي، نشر، سنة 1804، كتاب (**نظرية الأضداد** Die Lehre vom Gegensatz)، الذي تناول فيه مسألة الاستقطاب والتكامل بين الأضداد؛ ثم جاء بعده، سنة 1808، كتاب (**عناصر في علم السياسة**)، عرض فيه التصور العضواني للدولة، في صورة نقد لرسالة فيشته في (**الدولة التجارية المغلقة**) (1800). عرض فيشته مذهباً شموليّاً عقليّاً، حيث كانت السلطة المركزية مدعوّة إلى أن تحكم، بحسب معايير مجرّدة، جملة الحياة الجماعية. أمّا مولر فقد رفض هذه النزعة الاصطناعية، التي تختزل الدولة في دور العَرْف الصناعي، والمتصرف، والمؤمّن الشمولي، اعتماداً على دستور معمول للغرض، أو تمّ اقتناؤه على مقاس مزوّدٍ مرخص له. إنّ مركنتيلية الروح الحديث تجعل السلطة، في المقام الأول، منشغلة بالمصالح المادية، الأمر الذي يعدلُ استبدال نظام الوسائل بنظام الغايات.

إنّ الشعب، حسب كتاب (**العناصر**)، هو «الجماعة العليا لسلسلة طويلة من الأجيال الماضية، التي تحيا الآن، والتي هي آتيةٌ، تجمع بينها كلها

---

(1) E. Susini, Franz von Baader et le romantisme mystique, Vrin, 1942, t. II, p. 198.

وحدةٌ حميمةٌ، في المحيا وفي الممات»[1]. يرى آدم مولر، خلافاً للأطروحات الليبرالية لآدم سميث، أنّ الدولة ليست مجرّد مصنع، أو مَلْبَن، [397] شركة تأمينات، أو شركة تجارية؛ إنّما هي الوحدة الداخلية للثروة المادية والروحية، للحياة الكلية، الباطنية والخارجية، لأمة، مشكّلةٍ من مجموع هائل من طاقات ذات حركة متصلة وحية[2]. سيكون لآدم مولر أن يفاخر، في وقت لاحق، بكونه قد كان أوّل من عرض هذا الحدس بالجماعة القومية بوصفها حيّاً واحداً، الذي يدين به كثيراً -والحقّ يقال- لتصورات بوركه ونوفاليس ومايستر. «إن كتابي **عناصر في علم السياسة** هو أوّل عمل اتخذ موضوعاً له الحياة وتنظيم الدولة. فإنّه لم يسبق لأحد من قبلُ أن خطر في باله تقديم الدولة بوصفها كليّةً حيّةً بالتمام ومتحرّكةً؛ ولم يقع تبيان غير ما تبقّى منها من رماد، ومظهر خارجي ليس إلّا»[3].

لم يكن آدم مولر قطّ على قدر تطلعاته، سواء في المجال النظري، أم حتى في المسيرة الإدارية والسياسية؛ حيث كان ضيق نزعته التقليدية يزعج أكثر الشخصيات المقدّرة له، بمن فيهم الثعلب العجوز ميترنيش. على أنّ مولر، في زمانه، هو من السابقين الذين أكدوا أن الفرد المتوحد ليس غير تجريد؛ فإنّ الجسم الاجتماعي هو المعطى الرئيس، يتمتّع بالأولوية بالنظر إلى الكائنات الفردية؛ ذلك أنّ الجماعة هي التي تؤسّس الهوية الشخصية لكلّ واحد من الناس، وهي التي تطوّرها بالتربية، وتضمن لها مكانةً ضمن نظام العلاقات القائم في المجموعة. أمّا التأسيس الجماعي للغة فيمنح كلّ

(1) A. Müller, Elemente der Staatskunst, 1808, I, p. 37.

(2) المرجع نفسه، ص 41.

(3) A. Müller, Ueber Knig Friedrich II und die Natur, Würde und Bedeutung der Preussischen Monarchie, 1810, p. 264; dans Paul Kluckhoven, Persnlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik, Halle, 1925, p. 69; cf. Louis Sauzin, Adam Heinrich Müller (1779-1829), Les Presses Modernes, 1937; Karl Schmitt Dorotic, Politische Romantik, München-Leipzig, 1919.

واحد كلاماً ليس ملكاً خاصّاً له، ولكنّه يتأتى إليه من غابر الأزمان، كنزٌ من الوعي والحكمة. إنّ الأمر يتعلق، هاهنا، بواحدة من عقائد الرومنطيقية، التي تأكدت بوضوح منذ السنوات الأولى للقرن التاسع عشر؛ وإنّ أوغست كونت هو الذي سيتولّى، بمجيء سنة 1839، نحت لفظة **سوسيولوجيا**، التي استُخدمت للمرة الأولى في المجلّد الرابع من (**دروس في الفلسفة الوضعيّة**).

يشير مولر في معرض حديثه، اعتماداً على الأنموذج العضواني، مطبقاً على النظام الاجتماعي، إلى الفكرة التي مفادها أنّ الملكية الفردية يجب اعتبارها بوصفها أيلولةً مؤقتةً، امتلاكاً قابلاً للنقض؛ حيث إن الجسم الاجتماعي هو القائم الشرعي الوحيد على مجاله الحيوي. كذلك الأمر مع الفكر الفردي، الذي شأنه أن ينبسط دوماً على قاعدة خلفية لجمع من اللغة والبداهات والشعور، يكون صاحبها في الظاهر منتفعاً بها لا غير. أمّا مسائل التكافل والاجتماع والاشتراكية والجماعية، وهي أشكالٌ ذات تنوع شديد، فقد صارت في قلب الخصومات السياسية والفلسفية للمدارس الفكرية كافة، وهي تظهر بهذا النحو، وقد صارت تابعةً للنزعة الحيوية وللإحيائية الرومنطيقية، حتى وإن خُيّل لصناع هذه الأطروحات أنّهم من أوائل من كشف عن وجود «التمثلات الجماعية»، أو من الذين أقاموا أخلاقاً تكافليّةً، ودافعوا عن شخصانية جماعية، وغير ذلك. إنّ [398] الحدوس الأصلية عينها يمكن استخدامها في محاجّات متناقضة. إنّ الاحتجاج المتكرر دوماً ضدّ خطر العالم الآلي قد استخدمه من قبلُ غوته، ونوفاليس، وآدم مولر ضد النزعة الانتصارية التكنولوجية لآدم سميث، التي لن يتوانى سان سيمون عن الأخذ بها. ولعلّ أنصار البيئة في أيامنا، من التلامذة القدامى لروسّو، ومن أتباع تراث التمرّد الرومنطيقي، يكرّرون الاعتراض نفسه ضد خطر ما فتئ مداه يزداد عاماً بعد عام.

يبدو الأنموذج الرومنطيقي، وهو أسٌّ لتقليد، وكأنه ردّ دفاعي حيوي ضد خطر متأتٍّ من مسار للأمور مهدّدٍ للتوازنات العميقة وللإيقاعات الكائن

البشري؛ ذلك أن الثورة الفرنسية، وهي على صلة مباشرة بالنزعة الفردانية العقلانية للقرن الثامن عشر، قد كشفت عن التهديد، الذي يتأتّى من استبداد الجماهير، الذي يولد الرّعب. فإنّه قبالة هذا الثنائي المشكّل من الفرد والجماهير، الخاضع لديناميكية القوة الهمجية، التي هي مقيّدة للمتوحّد، يظهر ثنائي **الشخص والجماعة**، القائم على تأصيل الوجود في باطنيته.

ولقد رسم شلايرماخر، في كتاب (**أحاديث النفس**) (1800)، بُعد الباطنية الشخصية، وهو استقصاءٌ وجوديٌّ للحميمية العيانية، المستجيبة لنداءات الشعور، ولمقتضيات القيم الروحية، التي توجه معنى الحياة. فالفرد يوضع بمعارضته للأفراد الآخرين في الفضاء الاجتماعي؛ أمّا **أنا** الباطن فيبلغ وعي ذاته بتوسط **الأنت**، حيث يجد نفسه في مبادلة معه بالكلام والوعي والوجدان. إنّ حميمية **الأنا** و**الأنت** تجد موضعها الطبيعي في صميم **النحن** الجماعي، الموضع المخصوص للدلالات، والقيم المشتركة. بين **الأنا** و**الأنت** و**النحن**، ليس ثمّة من تعارض؛ بل تكاملٌ؛ حيث لا يمكن لأيّ واحدة من أشكال الوجود هذه أن تنكفئ على نفسها في استقلال تدبيريّ وهمي. إنّ وحدةَ كلّ **نحن**، التي تبدأ مع الزّوجين، لا نجد فيها غير وقفة وقتية على طريق توسيع الأفق، حيث الجماعات المتمركزة يستلزم بعضها بعضاً، ويُثبت بعضها بعضاً، وتغتني أكثر فأكثر بحسب تزايد تدريجي، يفضي إلى الخلية البذرية للزوجين إلى غاية الكيان الأكبر للإنسانية بأسرها.

يعرض غ.هـ. شوبارت، وهو فيلسوف طبيعي، صيغةً جامعةً تمكّن من تمييز أيّ أطروحة، في أيّ ميدان كان، ومدى انتسابها إلى الإلهام الرومنطيقي: «إنّ كلّ واحد من جوارح كائن عضويّ حيّ هو على صلة تبادليّة؛ حيث يكون نشاط كلّ جزء سابقاً لغيره لييسّره ويعمل على إطلاقه، فكلّ جزء يسعى في سدّ النقص عند غيره. إنّ صلة من هذا الضرب هي التي ينتظم على أساسها وجود مختلف الشعوب في مختلف الأزمان، وأصقاع الأرض، الأمر الذي تعلّمناه من تاريخ قارتنا. كالشأن في المناوبة اليومية بين

النوم واليقظة، كذلك في كلّ بدء لطور جديد ومهم من النموّ، نرى الأجزاء كافةً في جسم عضوي تتداعى بالجملة للعمل المشترك من أجل الحياة (...) والأمر كذلك في روح التاريخ (der Geist der Geschichte)، الذي يحرك، في الوقت نفسه في الجمع العضوي (Gesamtorganismus) الذي [399] للإنسانية الشعوب والدول شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، حينما يتعيّن على جنسنا أن يترقى بقوّة إلى حدّ رتبة عليا من تطوّره التاريخي (Entwicklungsgeschichte)»[1]. هكذا يكون ظهور المسيح في الغرب موافقاً، أيضاً، في الهند لحدوث طور جديد من الروحانية. إن «الكلية العضوية» للبشرية إنما تتصرف بالنحو نفسه أيضاً في حالات التطور الباثولوجي، كما لو كانت الشعوب كلّها قد أُصِيبت بوَخَم مرضيّ حمله الجوّ. «ليست الشعوب بأسرها فقط، ولا العصور، وإنّما الأفراد المفرّقون، أيضاً، متّصلون برباط من الحياة الباطنية، حتى وإن باعدت بينهم مسافات جغرافية كبرى»[2]. ولقد عمل غاليلي وكبلر معاً، كلّ واحد منهما بعيد عن الآخر، على الأثر الأعظم للعلم، الذي أُنيطت بنيوتن عهدة استكماله. من مولد إلى مولد، عملت الأجيال المتعاقبة على الإيفاء بالوعد الغامض، الذي لن تبوح بسرّه إلا نهاية الأزمنة.

إنّ غوتفريد هاينريش شوبارت (1780-1860) هو أحد الممثلين الكبار لفلسفة الطبيعة، التي طورها في اتجاه الأنتربولوجيا. أمّا كتبه (**نظرات في الجانب المظلم لعلم الطبيعة**) (1808)، و(**رمزية الحلم**) (1814)، فهي من الأعمال الدالة على التصوّر الرومنطيقي للعالم. فقد عملت هذه المعقولية، وقد صارت شاملة لجملة العلم، على تخصيب مختلف قطاعات الواقع، طيلة القرن التاسع عشر. فالعلوم تناسب مشاهد من تطوّر الحياة الكونية. وكذا

(1) G. H. Schubert, Die Geschichte der Seele, 1830; 6e éd., Stuttgart, 1877, Bd. II, pp. 470-471.

(2) م.م.، ص471.

أنساق التحليل تعرض للمعرفة أنّى شاءت من المحمولات المختلفة للوجود الكلي. أمّا تأويل وثائق الواقع البشري، فيتعين أن يكون إقبالاً على المعنى المحايث للصيرورة التاريخية للبشرية، هو لحظة متميزة من صيرورة الحياة في جملتها. إنّ التأويلية، التي صاغ شلايرماخر نظريتها، وقد صرف جهوده إلى استصلاح معنى نصّ أو أثر، إنما تتعلّق بلحظة خاصة ضمن صيرورة الإنشاءات البشرية. فإن تاريخ كلّ فنّ يحيل على التاريخ الجملي للثقافة الحية، إنماءً وإعلاءً لتاريخ الحياة في حلولها بكوكب الأرض.

إنّ التأويلية، التي تختص بهذا المجال الإبستمولوجي أو ذاك، تجد تمام معناها في نطاق معرفة إجمالية بتاريخية النوع البشري، ابتداءً بحدوث الوعي التأملي، وقد رسخه نشوء لغة ذات ترتيب؛ ذلك أنّ الحدس البيولوجي بالصيرورة البشرية يظهر حينها وكأنه منبع أو معين مشترك بين الفنون، التي في مختلف العلوم الإنسانية، أو بالأحرى عابر لها، وهي التي تتّحد فيما بينها في مبدئها وفي منتهاها. إنّ الأنموذج النيوتني يتصوّر كلّ علم بوصفه عالماً من الخطاب مستقلاً بنفسه، هو فضاءٌ ترتيبيّ لظواهر مأخوذة بما هي «وقائع» مستقلّة بعضها عن بعض، يمكن لها أن تجد ما يجمعها بوساطة قوانين تحديد آلي [400] أو بمجرّد الترابط. ومن الأمثلة النمطيّة الدالة على أنموذج المعقولية هذا، الحياة الذهنية كما حلّلها هيوم بحسب رسوم ترابط الأفكار. فالوعي الفردي هو أحجية [puzzle] تستوي فيه وتتمازج، بناءً على مبادئ غامضة من «الأفكار»، وحداتٌ مستقلّةٌ، مشتتة، للعبة «الجاذبات» هذه، التي هي مثل الجاذبية النيوتنية، التي يرجع إليها هيوم غير مقنّعة أصلاً. فإنّه وراء هذه «الأفكار» المترابطة ليس ثمّة شيء؛ والأنا ما هو إلا سند افتراضي، كلمة لا غير. إنّ ظواهر الوعي، وهي سطح صرف، إنّما تعرض خارجاً لا داخل له. كالحال في (**أليس في بلاد العجائب**)، حيث ابتسامة قِطّ تموج في الهواء، دون أيّ قطّ يمكن أن يصلح حاملاً لها.

إنّ الفكر الرومنطيقي هو فكر جوهري؛ حيث تعلن الظواهر عن حضور

كلّي لحقيقة؛ إذ تحيل إليها ولا تستوفيها أبداً. ولعلّ هذه الإحالات تتلاقى من مجال لآخر، الأمر الذي يسمح لها، لدى انبساط الحقول الدلالية، برسم فضاء مشترك تتقاطع داخله وتتمفصل تشكيلات الحضور البشري. فالعلوم الإنسانية، بدل أن يتجاهل بعضها بعضاً، متصلة بوعي موحد بالحياة؛ إذ تقدّم عنه تعبيرات وصياغات متضافرة، من أجل أنّها صادرة عن المنابع نفسها. إنّ هذا الالتقاء عند الانطلاق يجد مقابلاً له في الالتقاء عند الوصول. فالهيئة البشرية تبقى هي معيار المعقولية، وهي التي تجبر على الانضباط ضدّ غوايات العلم الوهمية واستلاباته. إنّ العلم الرومنطيقي لا يشرف على الفراغ، إنّما يتطوّر بالنظر إلى افتراض بالامتلاء.

أمّا العلم الحديث في آخر كشوفاته فيستعيد آراء هيوم؛ بل آراء لاهوتيي العصور الوسطى؛ الذين كانوا يرون أنّ النظرية العلمية يتعيّن عليها أن تكتفي بإنقاذ الظواهر. إنّ المذاهب الأكسيومية ترسم على سطح الماء أشكالاً هندسيةً، سرعان ما تتلاشى. فالفلاسفة وفقهاء العلم يقومون على عبادة الفراغ والغياب. أمّا الرومنطيقيون فيعرضون احتفاءً بالحضور؛ حيث تحيل تفكيكاتهم لسنن الواقع إلى محايثة الحياة في انبساط أشكالها المتعاقبة. وهم إلى ذلك لا يرضون بتفكيك حالة واقعية موجودة من قبلُ؛ فالمعرفة تحمل إسهامها إلى واقع بشري متحوّل، ومسارها يرسم علامات على طريق نماء النوع، الذي أنيط بعهدته شرف استيفاء تطوّر المدى الحيوي في تجسداته الثقافية. إنّ البحث عن المعقولية، شأنه شأن الأعمال الشعرية، والفنون والفلسفة، إنّما يعمل على إنماء خلق الإنسان بالإنسان، هو المعنى الأقصى والتسويغ النهائي للحياة كما شاء لها الله أن تكون في الأصل.

إنّ هذه المنافحة الدفاعية عن الحياة في ماهيّتها القدسيّة تضفي دلالة بالغة على صعود العلوم الإنسانية اعتماداً على الدفعة الرومنطيقية. فالطبيعيون واللسانيون والفيلولوجيون وعلماء النفس والمؤرخون وعلماء الآثار والأعراق ورجال القانون وعلماء الاجتماع، وجميع العارفين في كلّ الاختصاصات،

التي تكونت طيلة العصر الرومنطيقي، إنّما يشدهم الشعور بقضية مشتركة. وهم مندفعون بضرورة باطنية، وببداهة قيم، قائمة [401] على التماس معنى واحد للحياة. والحقّ أنّ علماء الأجيال اللاحقة قد استعاضوا عن الحدس الرئيس بالالتقاء بأمر قضى بالافتراق. فالهروب إلى الأمام بفعل التخصّص أحدث شرخاً في الجماعة العلمية؛ ذلك أنّ طلب الدّقة الصّورية بأيّ ثمن قد أدّى إلى نسيان الرهان الوجودي للعلوم الإنسانية. فالصرامة وحدها صارت معياراً للحقيقة، دون أن يُلقي بالاً لموضوع هذه الحقيقة، وموضع انطباقها على الواقع العيني. وفي نهاية المطاف، يُعهد إلى الحاسوب بمهمّة تصريف شؤون الجماعة البشرية، وإدارتها، والعمل على ترتيب المشهد، وجغرافيا المدن، وغير ذلك، والحاصل معلومٌ للجميع. إنّ الفوضى على المدى الكوكبي، والاضطراب السياسي والثقافي على مستوى المدينة، والدين، والأمة هي آياتٌ على تفكك الواقع، منذرة بهمجية عارمة.

إن الأنموذج الرومنطيقي للنماء الحيوي، وللتطور الموحد، يفضي إلى الأمر باحترام الحياة؛ فالوحدة العضوية التي تحكم العلاقات بين مختلف أعضاء الجنس البشري يجب أن تقوم أيضاً على انتظام المجال الحيوي للمعرفة؛ إذ هي التي تمنع كلّ معقولية جزئية من أن تنفصل عن صيرورة الحقيقة من حيث هي جمعٌ. وهي تؤسّس ضرباً من المجانسة بين الفنون التي، وإن كان كلّ واحد منها يتكلّم لغته، تطرح الأفكار نفسها والصور نفسها خاصةً. إنّ الأنموذج السائد يستحثّ الفكر، وهو يوجّهه وجهة البحث عن معقوليّة بهذه المعايير دون تلك؛ أما الوسط الثقافي فيعرض، بل يفرض عند الحاجة تأويلاً، مستفيداً من صفاءٍ خاصٍّ، وهذا التيسير متى توافر يستحثّ الباحثين في سائر المجالات شيئاً فشيئاً.

كلّ حقيقة، في الثقافة الرومنطيقية، تتغذّى كنبتة أو كشجرة. والمجال اللساني يدعو إلى هذا الضرب من التأويل في المقام الأول. ولقد لاحظ فريدريش شليغل أنّه «في اللسان الهندي، أو في اللسان الإغريقي، كلّ جذر

هو حقاً ما يقوله اسمه، جذرٌ، بذرة حيّة؛ لأنّ أفكار العلاقة متى تم تمييزها بتحوّل داخلي، أمكن للجذر أن ينبسط بحرية، أن يتّخذ ما شاء له أن يتّخذ من التطورات اللّامتناهية، وإنه فعلاً، وفي بعض الأحيان، على درجة مدهشة من الثراء»[1]. أمّا أوغست فلهلم شليغل، الذي صار، بعد شقيقه الأكبر، متخصّصاً في الدراسات الهندية، فقد نبّه من جانبه على تفوّق الألسنة الإعرابية، المتميزة بالحركات [désinences]. «يمكن لنا أن نسميها ألسنة عضوية؛ لأنّها تنطوي على مبدأ حيّ للنماء والازدياد، وأنّ لها وحدها -إن جاز لي القول- زرعٌ وفيرٌ وخصيبٌ...»[2]. إنّ معجم البيولوجيا ليس من المحسنات البلاغية فقط؛ وإنما يدعو إلى اعتبار أنّ الكلام البشري، من حيث هو تعبير عن الحياة، يشارك هو نفسه في هذه الحياة، التي تتجسد في انبساطه العفوي.

إنّ لورنز أوكن (1773- 1851)، الذي يُعدّ كتابه (**رسالة في فلسفة الطبيعة**) [402] (Lehrbuch der Naturphilosophie, 1810-1811) أحد بيانات البيولوجيا الرّومنطيقية، يدرج الكلام البشري في مسار الحياة. «إنّ علماً ما يتطوّر شيئاً فشيئاً مثل نبتة؛ فهي بادئ الأمر جذر، ثم تستقيم على سوقها، ثمّ تورق وتزهر. أما جارحة اللسان فمكوّنة من ثلاث جوارح حساسة كونية: حسّ الهواء، وحسّ الماء، وحسّ التراب. إنّ جوارح الهواء هي الوسيلة الرئيسة؛ لأنّها يجب أن تنشئ الأشكال الصوتيّة، أمّا اللسان فيوفر لها التعديل الخصوصي، أمّا الشفاه والفكّان فيعطيان بتمفصلهما الحركة المناسبة»[3]. إنّ النزعة العضوانية الرومنطيقية، لدى أوكن، مثلما هو الأمر

(1) F. Schlegel, Über Sprache und Weisheit der Inder, 1808, p. 50.

(2) A. W. Schlegel, Observations sur la langue et la littérature probinçales, p. 14 sq., dans R. Gérard, L'Orient et la pensée romantique allemande, Didier, 1963, p. 158.

(3) L. Oken, cité dans Eva Fiesel, Die Sprache der deutschen Romantik, Tübingen, 1927, p. 171.

لدى شتافنز من قبلُ، تحيط بالجمع العضوي (Totalorganismus) للكون، حيث لا تمثّل الحياة البشرية غير استمرار بعيد له؛ أما المعنى الروحي للواقع، فهو مشارك لديناميكية المادة، وهي صورة أساسيّة تتضمن من قبلُ، وبالقوة، التزاوجات القادمة؛ ذلك أنّه لا يجوز لنا أن نتصوّر في الأصل المادة والروح، وكأنها وقائع منفصلة بعضها عن بعض، يُصار، من بعد ذلك، إلى وصلها بابتدار الخلق. فالحلول هو المعطى الأول؛ وإن إنبات العلم، حسب عبارة أوكن، هو انبجاس حياة، على حال الكمون منذ البدء، وهو الذي يستنفر في طلوعه المصادر السرية للعناصر. ويشبه أن تعرض اللغة البشرية توسعاً بالفكر للبرنامج الكوني.

لقد كان أصل اللغة من المسائل المثيرة للخصومة في القرن الثامن عشر؛ فالمذهب التقليدي، الذي يرى أن اللغة وهبتها الألوهية للإنسان حين الخلق، له الفضل في حلّ الإشكال دون طرحه؛ فالرجوع إلى العناية الإلهية كان وافياً بالمطلوب، غير أن معاينة التعلم الشاق للكلام عند صغار الأطفال، واكتشاف تنوع الأنظمة اللسانية عبر العالم، أمور إذ تشهد على تنوع مراتب الاعتمال، إنما تخالف أطروحة الهبة الأصلية للسان تام من قبلُ، من جانب ألوهية تكفلت على عهدتها بمهمة الاعتمال اللساني.

يتعيّن أن نسلّم بتكوين الكلام، على مستوى الجنس البشري بأسره، تكويناً يتكرر في حالة كل فرد يجيء إلى الدنيا، والذي يتعين عليه أن يسلك لحسابه طريق الجماعة من جديد. وفي نظر النزعة الذهنية، إن المنظور التكويني لاكتساب الوظيفة اللسانية، يعمل انطلاقاً من حدوث الوعي الفكري على إقامة بنيان عقلي لعالم الخطاب، هو انعكاس في الروح للعالم الفعلي، وهو الذي يسمح بالفعل في الواقع بشيء من حيلة لا أكثر؛ ذلك أن نظام اللغة هو ثمرة مبادرة مصطنعة مثل المنظومات الأكسيومية الرياضية. يعترض آخرون بأن اللغة ليست غريبة عن الواقع البشري، على شاكلة ثوب مستعار؛ فالطفل يتواصل مع محيطه من قبل أن يتعلم التفكير؛ أما السلوكات اللغوية،

والرصيد المعجمي للتصويتات، وحتى بعض الجذور شبه الكونية، فتشهد على وجود لغة طبيعية، سابقة على [403] البناءات العقلانية، كأنها فطرية في البشرية. هذا اللسان البدئي يعبر عن الحاجات والمشاعر المختلفة للفرد في سياق الحضور في العالم، وفي نطاق الجماعات، التي من رحمها يطلع الوجود: فالطفل في عائلته، والبدائي في قبيلته، لا يتوافران على لغة عقلية. فلغتهما البسيطة تضمن الانخراط في المجموعة، وتكشف، تحت أنظار الجميع، ما يجده كلّ واحد في نفسه.

إنّ التخيير بين لسانيات عقلية ولسانيات منفعية وانفعالية يعارض بين تصوّر لأكسيومية الخطاب وتصوّر لرقيا النفس [incantation de soi]، كما نذر ذلك روسو وهردر. ففي الحالتين تشكّل اللغة وجوداً مستقلاً خارج العالم المادي، قصيداً غنائيّاً أم نسقاً صورياً. أمّا الرومنطيقيون فقد بدّلوا من طرح المسألة برفضهم التضعيف الذي يفصل بين نشأة اللغة ونشأة الكون، كما لو أنّ اللغة لم تكن في العالم، وأنّها كانت عالماً غير العالم، تدخل كاشتقاق معقول للتطور الإجمالي، على قدر حدوث النوع البشري.

ذلك أن الإنسان ليس هو الذي ابتدع مملكة الكلام. إنّ وظيفة التواصل توجد لدى عدد كبير من الحيوانات، من التي تتمتع بنظام إشارات للدلالة على حاجاتها ورغباتها؛ لذلك إن نظرية ديكارت، التي جعلت الحيوانات آلات عاجزة عن الشعور، باطلة لا محالة؛ فإنها تبدو غامضة في زمان كانت فيه الخيول والكلاب، من بين حيوانات أخرى، جزءاً من المحيط المألوف لأهل الحضر وأهل المدر؛ فما بين الحيوانات والإنسان ثمة تواصل دائم بوساطة لغة مناسبة. ولكن اللغة، في نظر الرومنطيقيين، لا تشكل بنيةً عليا، بُعداً مضافاً إلى الواقع؛ إنها تنتمي إلى الواقع عينه، كمظهر من بين مظاهر عديدة لحلول الروح.

وعند بعضهم، ثمة «لغة للزهور»؛ وهذه العبارة البسيطة لا تعني أن الزهور تتكلم من تلقاء نفسها، بل تعني أنّها كانت محمّلة بالدلالات الرمزية

من جهة مستخدمي هذه الأشكال النباتية. ولقد كرّس الرومنطيقيون قيمة الزهرة الزرقاء (أذن الفأر) [myosotis]؛ ولقد ذهبوا شأواً بعيداً حينما اعترفوا، في النظام النباتي، بحضور محايث للروح. نشر غوستاف ثيودور فشنر (1801-1887)، مؤسس علم النفس الفيزيائي، سنة 1848، رسالةً موجزةً عنوانها (**نانا، أو في الحياة النفسية للنبات**) (Nanna oder über das Seelenlebe der Pflanzen)، جاء فيها أن النباتات تتمتع بحياة وجدانية، مشتقة من الحياة الكونية؛ إذ تمثل تجسيداً من بين تجسيداتها. فالشكل النباتي، والزهرة، يستوقفاننا كأنّهما حديث الحياة إلى الحياة، يفعلان فينا، ويذكّران بالحياة والموت، جزءاً من قدرها وقَدَرنا.

إنّ الكلام البشري، في هويته العميقة، هو استئنافٌ للمعنى المحايث لنظام الأشياء؛ فهو متّحدٌ بالواقع. أمّا من «يبادر بالكلام»، ومن ينطق بـ«كلمة الحال»، فإنه يحرّر دلالةً هي حاضرة من قبلُ. أما الوظيفة اللغوية، فقد تطورت بتطور الأنواع، كما تطورت، في الآن نفسه، البنية [404] التشريحية-الفيزيولوجية للكائنات الحية. إنّ ظهور اللغة المتمفصلة يرمز إلى لحظةٍ من تطوّر، هو سارٍ منذ الأصل، وهو مستمرّ إلى نهاية الأزمنة. أمّا التمييز بين العضوي والذهني، فمن شأنه أن يفسد البحث، من أجل أنّ الكلام ظاهرة غير ملموسة، الأمر الذي يجيز اعتبارها على حال الانفصال. ومع ذلك، يعلم الكل بوجود فيزياء للغة، حيث تكون الظواهر الصوتية خاضعة لمبحث الكلام؛ أي دراسة بنى هذه الوظيفة وكيفية عملها، من جهة اشتباكها بالظواهر العضوية الأخرى؛ فاللغة البشرية، دون فيزياء، ودون فيزيولوجيا، هي تجريد صرف، يذوب في هواء الزمان. إنّ المتخصصين يتحدّثون عن تقسيمٍ للعمل يسند إلى الباحث في الصوتيات، وإلى الفيزيولوجي المظاهر المادية، التي لا تحفظ غير الجوهر المعقول وغير المحسوس للخطاب. أما الإنسان المتكلم، بوصفه ظاهرةً جمليّةً، هي الفعلية وحدها، فقد تركه هؤلاء وأولئك؛ إذ اكتفى كلّ متخصص بالانشغال بشؤونه

الصغرى، دون أن يتصور أن الموقف الإبستمولوجي القاضي بحرف الإنسان عن طبيعته إنما يهدم، أول الأمر، ما وُضع للدرس. وقد يجيب أحدهم بأن الإنسان الفعلي يستعصي على التحليل؛ وأنه من الأنسب تقطيعه قِطَعاً قبل الابتداء في العمل. تلك حجة باطلة. فالتشريح المرضي، تشريح الجثث، إن لم تكن له فائدة للأنتربولوجيا، فإنه لن يقدم نفسه بوصفه الدراسة الفعلية للحي البشري.

تمثل حياة اللغات وجهاً من وجوه الحياة الكونية، وإنه ليجوز لنا كل الجواز أن ننقل إلى نظام اللسانيات المنهجيةَ، التي ثبت نجاحها في التاريخ الطبيعي. إن فريدريش شليغل، في رسالة 1808، في (**لسان الهنود وفلسفتهم**)، يستمد الحجة من التطور الحديث للتشريح المقارن، ويعمل على استئناف هذه البنية الإبستمولوجية في دراسة الألسنة الهندية الأوربية؛ ولقد انبنت العبارة المولدة «النحو المقارن» على البداهة البيولوجية التي هي متضمنة لها. «إن النكتة الحاسمة، التي ستبين كل شيء في هذا المقام، هي البنية الداخلية للألسنة، أو **النحو المقارن**، فإنها ستوفر لنا إيضاحات جديدة تماماً حول أصول الألسنة، مثلما أنّ **التشريح المقارن** سلط الضوء على التاريخ القديم للطبيعة»[1]؛ ذلك أنّ نقل نسق تفسيري من ميدان إلى آخر ليس قراراً تحكميّاً؛ فإن وُجدت تشابهات بين الألسنة والعائلات والأنساب، فذلك بفعل انتظام الجنس البشري في تجمعات متفرقة عبر التاريخ.

أثرت أعمال كوفيي، التي وسعت من دلائل التشريح المقارن إلى الماضي الجيولوجي، لدى تعليمه في المتحف، انطلاقاً من سنة 1800، تأثيراً هائلاً في الغرب. فالخيط الناظم للمعقولية الجديدة ينطوي أيضاً على صلاحية عابرة للمجالات؛ فإن قانون التعالق بين الأشكال سمح بتجديد الإبستمولوجيا اللسانية. لاحظ المترجم الفرنسي لكتاب فريدريش شليغل،

---

(1) Über Sprache und Weisheit der Inder, 1808, p. 28.

سنة 1837: «هكذا بعد أن رُتّب المجال الداخلي، سوف تكون فضيلة القياسات عظيمة حيث يمكن لنا أن نعيد بناء [405] لغة بأكملها استعانةً ببضعة عناصر، تماماً مثلما أن اكتشاف الأجناس الحيوانية، التي انقرضت من الكون، سمحت للعظيم كوفيي بأن يحدد الجنس، الذي ينتمي إليه الفرد، الذي لم يبقَ منه من الأطراف إلا أبسطها وأقلها أهمية»[1]. إن هذه المطابقة البنيوية هي رأي ذائع في العصر الرومنطيقي. ولقد سبق أن لاحظ البارون ديكشتاين، وهو فرنسي-ألماني من القائمين على الحياة الفكرية في سنوات 1820: «مثلما أن أمثال كوفيي وهومبولد اكتشفوا أسرار العالم العضوي في ثنايا الأرض، فإن أمثال أبل ريموزا، وسان مارتن، وسلفستر دو ساسي، وبوب، وغريم، وأ.ف. شليغل، يتقصون في ألفاظ اللسان ما به يتعرفون إلى الترتيب العضوي للوحدة الحميمة وللعناوين الأصلية للفكر البشري...»[2].

إنّ معجم التاريخ الطبيعي والباليونتولوجيا فرض نفسه في دراسة اللغات إلى حدٍّ لم يعد معه يُدرَك بما هو كذلك؛ فإن الذين يستخدمون هذه العبارات لا يقرّون لها إلا بقيمة مجازية، ما دام الحضور الفعلي للمعنى قد ضاع عن الأنظار. نشر أ. بيكتي، سنة 1859، في جنيف، كتاباً عنوانه: (**الأصول الهندية الأوربية أو الآريا البدائية، مقالة في الباليونتولوجيا اللسانية**). وقد علق أحد النقاد على هذا العنوان بقوله: «لاشيءَ أدقّ تعبيراً وأوجزه عن طبيعة هذا العمل المدهش وغرضه من تسمية الباليونتولوجيا. فكما أن دراسة التشريح المقارن وفرت الوسيلة، بحسب الأجناس والأحقاب، للتعرّف إلى الحيوانات الحفرية السابقة على الأنواع الحالية، وتصنيفها، كذلك الدراسة المقارنة للنحو، التي لقيت دفعة هائلة منذ خمسين سنة في الفرع الآري للغات، أصبحت تسمح بالبحث عن الحالة البدائية لهذا العرق، مواضع

(1) Mazure, Préface à la traduction française de l'essai de Schlegel, 1837, p. XVI, dans Raymond Schwab, La Renaissance orientale, Payot, 1950, p. 327.

(2) Eckstein cité ibid.

إقامته، ودرجة التحضر التي بلغها، قبل أن يشكل الفروع، التي أنتجت الشعوب الهندية الأوربية الحالية...»[1]. بعد نصف قرن من مقالة فريدريش شليغل، باتت المعقولية الحيوية، التي نشرها في مجال النحو المقارن، مفروضةً على المتخصصين.

إنّ تعميم المنوال البيولوجي يسوغ، أيضاً، ضرورة منهجية ملائمة للواقع البشري. ففي القرن الثامن عشر، كانت معرفة عالم الخطاب تؤتى بنحو رئيس من الجهة التأليفية العقلية؛ أما النحو المقارن، فيُعرض بوصفه نظرية تأملية قبلية. [406]؛ إذ يقع اعتماد مسارد تحليلية لمختلف ألسنة العالم، غير أنّ التعيين التاريخي للمجال اللساني، من حيث هو فهمٌ جديدٌ ديناميكيٌّ وتكوينيٌّ، لا يرجع إلا إلى السنوات الأخيرة من القرن، مع اكتشاف السنسكريتيّة. فاللسانيّات والفيلولوجيا يتعيّن عليهما اقتضاء إشكاليّة مجدَّدة، في الوقت، الذي أعطت فيه الثورةُ الثقافيةُ الرومنطيقيةَ دفعةً جديدة للوعي الغربي. وليس من قبيل المصادفة أن فريدريش شليغل بعينه، الذي أسس **الأثينيوم**، يضطلع بدور حاسم، وإن كان عابراً، في تطور الدراسات الهندية والنحو المقارن. ولقد كان المقتضى الفكري نفسه قد جعل فيما بعد من أوغست فلهلم شليغل متخصّصاً في دراسات الأقاليم وفي السنسكريتية في

(1) Jules Mohl, Vingt-sept années d'histoire des études orientales, t. II, 1897 - année 1859-1860.

راجع رأي فيكتور أغر بخصوص انعكاس السنسكريتية و«النحو المقارن»، في مجال الألسنة الكلاسيكية: «إنّ لسان هوميروس وفرغيليوس، وقد تمّ تحليلهما بدقة مستحدثة، يكشف لنا عن ظواهر بقيت غير مدركة لمدة طويلة؛ كالشأن في بقايا الأعشاب والحيوانات المفقودة، التي كان يُنظر إليها زمناً طويلاً دون فهم أصلها ودلالتها الجيولوجية، فإن كثيراً من الألفاظ والأشكال النحوية، في الإغريقية واللاتينية تتخذ في أعيننا معنى، وتثير مشكلات لم تكن لتخطر في بال أسلافنا. تطوّرت، شيئاً فشيئاً، فيزيولوجيا وضعيّة للغة، تمسّ أعمق أسرار الحياة الإنسانية ومختلف أشكالها».

(2) V. Egger, L'Hellénisme en France, t. II, 1869, p. 439.

جامعة بون. صارت أشكال الثقافة كافة في حركة بحسب المحور الكبير لديناميكية الخلق؛ حيث يرافق نمو أشكال الطبيعة الحية تجدد إبداعات الثقافة. أمّا إبداعات الفنّ فتعرض ضرورة طبيعية، ونماءً بحسب الروح، الذي يحلّ في الرصيد المستخدم. إنّ الفن يفصح عن تمجيد للطبيعة، هو بعثٌ للإنسان في الوقت نفسه. والطبيعة، بفعل هذا البعث، تصير مشابهة لما هي عليه؛ أمّا الإنسان، بفضل تفويض للسلطة، فيحقق تنشيطاً للحياة الطبيعية، منقولة بحسب نظام الوعي. إن الأشكال الجمالية، وأشكال الثقافة عموماً هي لحظات من التطور الطبيعي، حيث لا ينقطع الإنسان في مختلف مكوناته عن الانتماء إلى الطبيعة.

بهذا التقدير يتجاوز تطبيق المنوال البيولوجي على العلوم الإنسانية ميدان الإبستمولوجيا؛ إذ لا يتعلق الأمر فقط بتطبيق مخططات مختلفة على انتظام الظواهر، هي شكل جديد من أشكال الكتابة لا يعبأ بكنه الأشياء، مثلما كان الحال لدى نظريات القرن الثامن عشر النيوتني، التي أُنشئت في روح من اللاأدرية. ذلك أن الرؤية الرومنطيقية للأشياء، من وراء النظام الخارجي للظواهر، تزعم الاعتناء بالواقع نفسه. فالعلم لا يعرض صورة عن الواقع، هي خارجة عنه، وإنما يشاء أن يكون اتحاداً مع صيرورة العالم، ومشاركة نشطة في هذه الصيرورة، التي يمثل منها لحظةً عضويةً. أما العلوم الإنسانية، بما هي صيرورة ثقافية للإنسان، فتعرض وعي الإنسان على حال الصيرورة التاريخية. فالطبيعة ووظائف مختلف المجالات تتبدل بهذا النحو تبدّلاً عميقاً. ولقد كان المؤرخ فيما سلف يكتب من موقع المشاهد؛ وكان نظره الارتدادي يجتهد ليرسم معالم لتعاقب الأحداث بالقدر نفسه من الموضوعية، كما لو كان شاهداً قادماً من بعيد. وقد كان الماضي يبدو له كأمر تمّ تجاوزه، والاستنقاص من شأنه. إنّ فولتير وكوندورسي يعدّان القرون الخوالي منقضية الأجل، عمياء من الجهل والهمجية؛ ذلك أنّ الحاضر، الذي تحرر من الخرافات، يستغني عن العصور السابقة. أما المؤرخ الرومنطيقي، فيرفض

هذا التنائي؛ إذ إن ماضي البشرية، بما في ذلك مظاهره السلبية، هو ماضيها هي؛ وهو متّحد بمصير الأجيال، الذي يستمر من خلاله، نحو إنجازات مستقبلية. إن التاريخ ليس تاريخ الآخرين؛ بل هو تاريخ المؤرخ نفسه. فكذلك مختلف عصور البشرية حاضرة في [407] سر وجودنا، تماماً مثلما أن الكهل والشيخ يجدان في أنفسهما استقرار الفترات الأولى من حياتهما، بما فيها من تلعثمات، وآمال خابت، وإنجازات ميزت اللحظات المتتالية على طول المحور الكبير لمصير ما.

أمّا مختلف الفنون الداخلة في استقصاء الواقع البشري، فكلّها موسومٌ بغلبة المعقولية التاريخية؛ فعلوم الإنسان تحيل، منفردة ومجتمعة، على تاريخ البشرية. أمّا المعرفة الرومنطيقية، فتحمل أمارة أرخنة العلم، هي، في الوقت نفسه، أرخنة المؤرخ الساعي وراء هويته الشخصية، في الوقت الذي يبحث فيه عن هويّة أمّته. يدين كوندورسي، من أعلى المُقام الأبدي، الذي استقر فيه، قرون العصر الوسيط، «العصر الكريه للإيمان، للجذام وللمجاعة»، كما قال الشاعر لوكونت دو ليسل. إنّ أوغسطين تيري وميشلي يتعاطفان مع شعب العصر الوسيط، في أعماق عيشته البسيطة الشقيّة، تدفعهما المشاركة أكثر من الحكم؛ أمّا قصدهما فهو استعادة ذكر الأجيال المنسية، مباهجها وآلامها وأعمالها، على طريقة غوته، حين يُكرّم الصُّناع والعمّال الذين بنوا كاتدرائية ستراسبورغ؛ ذلك هو موقف المدرسة التاريخية، التي أطلقها المؤرخ نيبور، والقانوني زافينيي، على طريق البحث عن جذور المعقولية الحيّة، وفاءً لماضٍ منه نشأ الحاضر.

والحقّ أن تأسيس جامعة برلين 1810، بدفع من الإلهام الرومنطيقي، أسهم في رفع مكانة قطبي العلم الجديد؛ أي التاريخ والفيلولوجيا، وهي فنون تجاهد للوقوف على حيوية العبقرية القومية، التي سيؤثر مفعولها التواصلي في العلوم كافة المتعلّقة بالواقع البشري. فالعالِمُ، وهو مستكشف الدلالات الحاضرة والماضية، يتماهى مع عمل بحثه، الذي هو عنده عبارة عن اكتشاف

للذات. والحياة التي هي فيه هي وسيلة بحثه، وفي الوقت نفسه هي إسهامه في تفتّق وعي بلاده، والوعي الكوني. وإنّ من بين وجوه هذا العلم الرومنطيقي الجديد البارزة، يتعيّن علينا أن نذكر الحالة النموذجية للأخوين غريم، يعقوب (1785-1863)، وفلهلم (1786-1859)، وهما من المُحصّلين، ومن الفيلولوجيين، كانا قريبين جدّاً من الفريق الرومنطيقي، تجمعهما روابط صداقة، وروابط عائلية، بزافينيي، وأرنيم، وبعائلة برنتانو. ولمّا كانا من رجال العلم، لا من الشعراء والروائيين، فقد صرفا عملهما إلى الدفاع عن الثقافة الجرمانية وتصويرها، بشيء من ورع متنوّر دعا إلى الإعجاب والتقليد في البلاد الأخرى. إنّما هي رسالة جديدة لا يملك المرء دفعها، تبدل من هيئة أعمال متواضعة من التحصيل الفيلولوجي والتاريخي؛ إذ تنفخ فيها حياةً جديدةً.

أمّا منطلق التجديد، فيتحدّد في مدى شعري وغنائي. غير أنّه بدلاً من أن يتحقّق هذا الإلهام بسُبل المخيال فينشئ القصائد والروايات، نجده يتجسّد في دراسة وثائق الماضي القومي، من وثائق مكتوبة أو مرسومة، تضاف إليها التقاليد الشفوية، والحكايات، والأمثال، والأغاني، وهو كنز منثور ومهمل، انتقل من قرن إلى قرن، ومن جيل إلى جيل، من الآباء إلى الأبناء، ومن كبار السنّ إلى الأطفال الرضّع. إنّ الكلمات القديمة للغة الشعبية، التي بُلِيَت بفعل الاستعمال، مثل قطع النقود التي تكاد [408] تمحى من كثرة الاستعمال، ليست علامات اصطناعيّة، إنما هي مخزونات لمعانٍ وصورٍ يمكن لانتباه جديد أن يستخرج منها مصادر عظيمة من حكمة وفكر. ولقد عملت نهاية القرن الثامن عشر على تشريف أوسيان، واكتشفت، وراء حجاب التقليد شديد التعالم، الوجهَ الحقّ لهوميروس. إنّ أوسيان وهوميروس كنيتان لروح الشعب، إنشاءان جماعيان للحيوية المنتشرة في عهد مراهقة الثقافة. غير أنّ كلّ شعب هو أوسيان بالقوّة؛ من قبل أن تعمل التصنعات المدرسية والمتحذلقة على إخماد النار المقدسة للشعر المطبوع، فالروح

الجماعية تُحدّث نفسها، وتنشد لنفسها، تروي لنفسها، يوماً بيوم، بأنحاء تعبير عفويّة، متعةً للجميع، ولكل واحد، في الشوارع، وفي ساحات القرى، في ركن دافئ يسهر عنده الكبار واليافعون.

فقد حمل الرحالة، منذ القرن السادس عشر، من الأطراف الأربعة للعالم الجغرافي، ثروات من شهادات بخصوص أشكال حياة مختلفة، أجبرت الغرب على وعي ذات جديد، دفعت إليها تجربة اختلافات الغير. أما الرومنطيقية فقد أتمّت هذا الاكتشاف لغرائبية الأقاصي بالرفع من شأن غرائبية أخرى، في متناول اليد، تمّ إهمالها لقربها الشديد، ولنسبتها إلى إنسانيّة شديدة التواضع. إنّ علم العلماء، الذي يحمل دون وعيٍ منه حكماً طبقيّاً سابقاً، يعرب فعلاً عن الرغبة في الاهتمام بشعوب بعيدة، لها امتياز البُعد والغرابة. ولكنّ كرام الرجال من أهلنا، لا يغادرونا طرفة عين؛ وهم غير متعلّمين، لا ينفكّون يردّدون أمثالهم، وحكايات مرضعاتهم، وترنيماتهم اللطيفة. كلّ ذلك من البساطة حيث لا يشدّ انتباه العلماء وجمهورهم، الذين هم من أهل الحضر، لا شيء يدفعهم إلى مخالطة عوام متأخرين، في قطاع المعرفة الشفوية المنتشرة، مادون حضارة الكتاب.

وحتّى يَعدّ السادة علماء الجامعات الثقافة الشعبية ميداناً جديراً باهتمام علمي، فقد كانت نقلة في الوعي لازمة. وهي ليست انقلاباً في النظر فحسب، وقد سُدّد في اتجاهات بقيت مجهولة إلى هذا الحدّ، ولكنّها في المقام الأول ثورة في القيم، ردّ اعتبار، واعتبار لبشرية مجهولة إلى هذا الحدّ، أُبقيَ عليها تحت عتبة الانتباه الإبستمولوجي. إنّ مؤرخي القرن الثامن عشر قد أنكروا التصوّر الشائع لفنّ تاريخي مقتصر على أحداث الملوك والأمراء وأعمالهم، على المعارك وعلى «أكابر الرجال». غير أنّهم، في اهتمامهم الجديد بالوقائع الحضارية، لم يبلغوا حدّ الانشغال بشعب الريف والمدن، الذي أعماله وأيامه تقع تحت عتبة الإدراك العلمي؛ بل إنّ هؤلاء السكان يُدعوْن إلى تشخيص أدوار ثانوية في الروايات والمسرحيات.

هذه النقلة تتجلّى مع الأجناس الجديدة لأشعار الطبيعة القروية ولسقراط الريفي[1]؛ أما روسو فهو نبيّ هذا التحوّل في الحس، في عصرٍ كان فيه بلاط ماري أنطوانيت يتحوّل لتمثيل أعمال الحقول بديكور [مسرح] التريانون الصغير. إنّ هذه [409] الغرائبية الجمالية والشعورية سوف تنقلب إلى انشغال علمي بتأثير من الروح الرومنطيقي الجديد؛ فإنّ زمان اللهو والمحاكاة سيكون حينها قد انقضى وولى. ففي الاحتجاج ضدّ الروح الكلاسيكي، وثقافة الصالون، التي كان يرعاها، تظهر الحياة البسيطة كأنّها ملاذ؛ ذلك أنّ صرف الانتباه إلى الحياة الشعبية هو رجوع ولجوء إلى الأصول، وراء تلاعبات وتصنعات عصور الانحطاط. إنّ الاهتمام الجديد يستلهم من احترام أشكال الحياة، التي تحفظ أصالة الطبع البشري. فالأمر لا يتعلّق بالبحث عن العجيب كما هو، وإنّما بإظهار ثراء حقيقة ذات وجه بشري، تبقى أصالتها صالحة لكلّ العصور وإلى أبد الآبدين. إنّ الأخوين غريم هما رائدا اكتشاف ميدان جديد للأنتربولوجيا. وإنّ صنفاً جديداً من العلماء سيصرف همّه إلى البحث عن الأصول الاشتقاقية الأخلاقية والروحانية لإنسانية الغرب، أملاً واعياً، إلى حدّ ما، بأن يجد فيها ملجأ وترياقاً لتقلبات الحاضر، الذي يتهدّده التأثير المفرط للعوامل المادية للحضارة.

إنّ اكتشاف الشعب ليس اكتشافاً للآخر فحسب، بل هو اكتشافٌ للذات. ولقد نشر ميشلي، سنة 1864، كتاب **(الشعب)**، وهو بيان تمجيد للحقيقة الحيّة، للعنفوان الفطري للروح الشعبية. يروي، في هذا الكتاب الملهم، وهو معجبٌ بالأخوين غريم وتلميذٌ لهما، سيرةً روحية هي أقرب إلى الترجمة الذاتية. أما يعقوب وفلهلم غريم، بموهبة في التعبير هي أقلّ، فقد وجدا في نفسيهما، وشاءا أن يكونا ناطقين باسم الحياة القومية، المكونة والمنقولة في ثقافة الطبقات الدنيا، التي بقيت، إلى هذا الحد، مقصيّة من المجتمع. إنّ

(1) Cf. L'Avènement du romantisme au siècle des Lumières, Payot, 1976, pp. 382 sqq.

تراثاً هائلاً من المعطيات من كلّ نوع، من المأثورات العتيقة، والخزعبلات، والتقاليد التافهة بهذا القدر أو ذاك، والقوالب الجاهزة، أشتات من وحدة مفقودة، تتيسر لاستقصاء الباحثين الجدد. إنّ العناصر المفكّكة لهذه الأحجية، الموضوعة تحت النظر الثاقب للعالم، تتكامل، وتشرق بمعقولية واحدة. أما التشكلات فتجتمع من أجل تكوين أفقٍ للدلالة هو في الوقت نفسه قديم جدّاً وجديد تماماً، كاشف عن هوية ثابتة للكائن البشري.

ذلك هو عمل بعث وحياة، من جانب الذات، ومن جانب الموضوع معاً، من جانب منهج المعرفة، وكذلك، أيضاً، في الواقع الجوهري الذي تكشف الغطاء عنه. «اعترف يعقوب غريم في سيرته الذاتية (...) أنّه لم يكن يشعر بنفور من التفرّغ التام لعلم النبات. فقد كان التاريخ الطبيعي خاصة علماً بالتصنيفات اللينائية [نسبة إلى ليني]. كان محباً للمجموعات بالفطرة؛ وكان شغفه لا يكلّ. (...) ولقد خصّ إنشاءات الروح الشعري بالاعتناء الشديد نفسه الذي خصّ به النباتات، ولقد بحث، على إثر قراءات ومقارنات مثابرة، عن تجويد تثبيت الأنواع والأصناف. إنه حقّاً مضاهٍ لكبار علماء الطبيعة»[1]. إنّ استنظام الوقائع يتصل بالبنى الدّاخلية، التي تتفتّح على شاكلة الأنواع المرئية. يرى يعقوب غريم أنّ أوزان الشعر تكشف عن ضرورة طبيعيّة محايثة للتعبير الموسيقي: «إنّ إيقاع كلّ شعر إنما يفسَّر بما يجوز أن نسمّيه [410] إيقاعاً حيوياً؛ وهو محكومٌ ومشكّلٌ سلفاً بهذه الحركة المتواترة لأنفاسنا، ونبضات قلوبنا وحتى مشيتنا»[2].

إنّ ما هو أعمق من مستوى التحليل العقلي، إنّما هي حقيقة للوجود من لحم ودم تنطق عن نفسها فينا، سعياً إلى اتحاد ضمن حضور العالم. فالفعل الشعري يسمُ هذا العهد الأصلي بين الأنا والكون، في جهات من الوجود لا قبل للمفهوم بالنفاذ إليها. كذلك الأمر بالنسبة إلى الميثولوجيا، وقد استعيدت

(1) Ernest Tonnelat, Les frères Grimm, Colin, 1912, pp. 37-38.

(2) المرجع نفسه، ص 58.

استعادة كاملة، تكشف أيضاً عن مقدار أكبر من الدلالة العيانية ممّا يعجز التحليل عن تبيينه. ولقد استفاد يعقوب غريم من إيحاءات فريدريش شليغل، التي أوردها كتاب (**الحديث في الشعر**) (**الأثينيوم**، 1800)؛ واستخدم الدراسات الرومنطيقية في الميثولوجيا، في سنوات 1800، في أعمال كرويتسر، وغوريس، وكانه. ومثلما نبّه إلى ذلك فلهلم شيرر، «إنّ **فلسفة الطبيعة** قد مثّلت دور العراب للفيلولوجيا الجرمانية القديمة»[1].

إنّ علوم الوقائع تنخرط في تاريخ أسطوريّ للأمة وللفرد، بحسب رؤية شاملة تجمع الكائنات البشرية في جماعات أخوية. في تصدير كتاب (**النحو الألماني**) (1819)، احتجّ يعقوب غريم على تحذلق كتب الصفوة، التي تفرض على العنفوان الطبيعي لكلام الأطفال القواعد المفسدة لأنظمةٍ اصطناعيّةٍ. «فإنه هكذا يكون التطوّر الحرّ لملكة النطق قد تعطّل لدى الطفل؛ هكذا نتجاهل استعداداً للطبيعة عظيماً، يجعلنا نرضع الكلام مع حليب الأم، ونضمن له قوّته التامة دون الخروج من بيت الوالدين»[2]. وقد سبق لروسو ولهردر أن عَدّا الكلام البشري نتاجاً طبيعيّاً، شوقاً للوعي، الذي يتفتق على مستوى التعبير دون أن يقطع الصلة بالقوى الغريزية للوجود. يضيف يعقوب غريم: «إنّ اللغة، شأنها شأن كلّ ما هو طبيعي وأخلاقي، هي سرّ لا يُدرك بما هو كذلك، ليس في وعي، ينغرس فينا منذ نعومة أظفارنا، ويحدد أدوات النطق فينا، بالنظر إلى النبرات المخصوصة للبلاد، وما فيها من إمالات وترنّمات وحركات شديدة أو خفيفة. هذا الانطباع يقوم عليه هذا الشعور الذي لا يُغلب، والمفعم بالشوق الذي يغمر كلّ إنسان حينما يتردّد في سمعه، وهو بعيد عن وطنه، صدى لغته، ولحن لسانه. وهو أيضاً ما يجعل من المُحال أن نتعلم لغة أجنبية، في كمالها العميق»[3]. بهذا التقدير تكون اللغة وحياً طبيعياً،

(1) Wilhelm Scherer, Jacob Grimm, 2. Auflage, Berlin, 1885 p. 124.

(2) Jacob Grimm, Vorrede zur Deutschen Grammatik, 1919, rééd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, p. 1.

(3) المرجع نفسه.

تعبيراً مباشراً عن الهوية الفيزيائية والذهنية معاً، التي هي عرضة للإفساد من جانب كلّ مشروع للعقلنة. وحدها الكائنات القريبة من الطبيعة هي الحاملة للأصالة اللسانية، من البسطاء والأطفال والشيوخ، وكذا الشعراء الذين تينع عندهم العبقريّة الشعبيّة.

إنّ العلم الرومنطيقي، الذي ينطق يعقوب غريم باسمه، في اشتراك تام [411] في الرؤى مع الأخوين شليغل، ومع أرنيم وبرنتانو، مع تيك وآيشندورف، يجد في لغة الشعب، التي لم تشوّهها مناغاة المدن، نشيد النفس العميق، تعبيراً مباشراً عن عنفوان الحياة على حال الطبيعة. ولقد كان شعراء القرن الثامن عشر يَنظمون قصائد في حياة الحقول والرعاة تُقرأ في الصالونات. ولكنّ ضيعة التريانون الصغير أو (**عرّاف القرية**)، والأوبرا الكونيّة لجان جاك، ليس فيها مما هو «طبيعي» غير ما في حفل راقص تنكري. ولعلّه من الزائد على اللزوم؛ بل من العبث، أن «نحاكي» الطبيعة؛ إذ نجعلها تتكلّم اللغة الاصطناعية للفنون الشعرية، والمعاجم العروضية. إنّ الطبيعة الحية، خالقة أشكال الكون، تكشف عن شعريتها الذاتية حينما ترعى، تحت لواء لسان بدئي، وعي الناس البسطاء، الذين لم تفصلهم الحضارة عن إيقاعات الفصول والأيام. إنّ الشعر الأول، مثل أزهار الحقول، يتولّد بتقدير بوساطة هذه اللغة البسيطة حيث تُقال الأعمال والأيام التي للأحياء من الناس. أمّا مخزون الكلمات، الذي تراكم ببطء بوعي المتواضعين، فهو في ذاته على حال الخشونة، كون شعري ترتعش فيه الأيّام الخوالي نفسها. وإنّ هذا المصدر استُفيد منه في الأشكال الأدبية الأولية، التي جمعت سحر الكلمات في عبارات وحِكم وأمثال وأحاديث أطفال، منشئة حكمة تنتقل عبر آلاف السنين، من جيل إلى جيل. إنّ أوّل فنّ شعري، والترنيمات والسجع والتعزيمات والأناشيد وإشراقات غنائية النفس، كلّها تعرض تنظيماً استعراضياً للمشاعر الدفينة؛ وكذا الأغاني الشعبية والموشحات والحكايات تؤلّف تربة روحية، تضطلع مخيّلة جامعة بين العجيب وبين اليومي برفعها إلى الثقافة من أجل أن ترسم زينةً للحياة.

إنّ من شأن هذا الأفق الأول للثقافة أن يبقى حيّاً، في متناول اليد والأذن؛ من أول خروجنا من أبواب المدينة؛ فهو يخترق المراكز الحضرية، وأيام السوق والشوارع، على نحو من صيحات الباعة، أو من أغاني الحرفيين. غير أنّ هذه الثقافة الدنيا لم يكن معترفاً بها بما هي كذلك، وقد تُنقص من شأنها، وتقمع بحكم سابق منهجي. أمّا العلماء، وقد لاذوا بحَرَم اللاتينية، فقد قبلوا مكرهين بانبعاث الألسنة القومية. لم يكن يخطر في بالهم أن يعترفوا اعترافاً كاملاً بوجود الألسنة واللهجات، وألسنة أقوام لم تكن لتبلغ التثبيت الذي تمثّله الصيغة المكتوبة. فقد كان علم العلماء مشاكلاً للبنية الهرمية للمجتمع؛ وهو يفضل الطبقات العليا. أمّا النزعة الكلاسيكية الفرنسية، مثلما لامها على ذلك بشدّة أ.ف. شليغل في (**دروس في الأدب الدرامي**) (1814)، فليست شيئاً غير ثقافة فرساي؛ مجالها الحيوي محاط بجدران الصالون. هي ثقافة أرستقراطية، ثقافة للاستعمال الداخلي، يجعلها انعزالها تتجاهل جماهير الأمة. في مقطع مثير من (**الرسائل الفارسية**) (رسالة 78؛ 1721)، لاحظ مونتسكيو بخصوص الإسبان: «أنّهم بلغوا تحقيق اكتشافات عظيمة في العالم الجديد، وهم لا يزالون غير عارفين بقارتهم؛ فعلى أوديتهم ثمّة جسر لم يُكتشف بعدُ، وفي جبالهم أممٌ هي مجهولة عندهم». وهي إشارة متعلّقة بشعب الهورد [412]، الذي دفعته الملاحقات إلى الانعزال في بعض الوديان البعيدة، غربي سالامنكه. هذه البشرية البائسة بقيت تعتاش وراء سور جبلي عظيم، إلى غاية اليوم، الذي عمل فيه المخرج بونويل برنامجاً شهيراً عنها(*). فالثقافة الشعبية، إلى غاية العصر الرومنطيقي، كان يمثلها [شعب] الهورد في الغرب، وهو عالم قديم جدّاً ينتظر أن يقع الاعتراف بقيمة الكنوز المخفية التي هو حافظها.

إنّ اكتشاف هذه القارة المفقودة يصوّره مجموع الأغاني الشعبية المنشورة

(*) عنوان البرنامج الوثائقي «الهورد. أرض بلا خبز» (La Hurdes. Tierra sin pan)، أعدّه لويس بونويل (Luis Buñuel) سنة 1932، وخرج للعموم سنة 1937.

انطلاقاً من سنة 1808 من قبل أرنيم وبرنتانو بعنوان (**بوق الطفل العجيب**) (Das Knaben Wunderhorn)، وكذلك العمل المنشور الحاسم للأخوين غريم: (**حكايات الطفل والبيت**) (Kinder- und Hausmìrchen)، الذي تتابع منذ 1812. بين هذين الحدثين ظهرت، سنة 1810، مصنّفات الميثولوجيا العامة لكرويتسر ولغوريس. إنّ الطفرة الرومنطيقية للحسّ الفكري هي عقدة هذه المعقولية الجديدة، نظرة جديدة، وتقدير جديد، مقاربات للنشيد العميق، شعر وتاريخ أسطوريان. ولقد وُجد تراث من مختارات الحكايات، وكذلك «غرف الساحرات»، وهي صورة عن أدب للأطفال. غير أنّ هذه الكتب لم يكن لها ادعاء علمي، ولا قومي؛ فقد كانت تمثّل أدباً ترفيهياً، يصلح للأطفال، وأحياناً لوالديهم. إنّ الأعمال الرومنطيقية لها قيمة البيانات، وقد تمّ تقبلها بهذه الصفة؛ فكما تتوجّه إلى الأطفال، تتوجّه أيضاً إلى عموم الجمهور، متعلّماً كان أم لا؛ هو اهتمام جديد يظهر من خلال الفضاء الثقافي في جملته.

(**بوق الطفل العجيب**)، (**حكايات للأطفال**)، هي عناوين تصوّر المكانة المحورية، التي اعترفت بها الثقافة الرومنطيقية للطفولة؛ ذلك أنّ الطفل الصغير، الذي يقع إهماله عادةً، وحصره في مخادع المرضعات والخادمات، هو الهورد في مجتمع النظام القديم. عرف القرن الثامن عشر بعض الجهود من أجل إخراج الطفل من خمول الدورة الغذائية، وإيلائه تربية عقلية تقتلعه مبكراً من وضع إنساني دوني. فالرومنطيقية تقلب الحكم القيمي: إذ الطفل، وهو أقرب إلى الأصول الطبيعية، هو الكاشف عن أشكال العنفوان الحيوي. وبدل إسكاته حينما يتكلّم الكبار، فإنّه تتراءى من خلال براعته المُقدّرة الإيقاعات الكبرى للحياة الكونية. لقد انقلبت الأدوار؛ فالطفل هو مؤدّب الكهل، يعلم العودة إلى حقيقة على حال النشوء. وكذا الأمر بطريق التوسع؛ إذ الامتياز نفسه يُقرّ به لحالات الطفولة التي للبشرية، إلى الأطوار الأولى لنموّ الثقافة، التي آلَ الأمر إلى الاعتراف بثرائها بالمعاني. من ذلك جاء الاحترام الجديد

للهجات واللحون، للغات التي على حال الخشونة، التي لم تقع مراجعتها، ولا تنقيحها، من قبل السلطات الجادة للأكاديميات، والتي هي معادلة لتلعثمات الطفل، الباحث عن العبارة المناسبة لما يستشعر في نفسه.

إنّما هي ثورة ثقافية، إعادة تركيز للعلم في جملته؛ ذلك أنّ عصر الأنوار قد أرسى ترتيباً أكسيوميّاً للمعرفة بحسب المحور الكبير لتقدّم العقل. فإنّ معنى القيمة يتقدّم من الماضي، الهمجي والجاهلي، نحو مستقبل سوف تنتصر فيه الروح في شفافية المعقولية العقلية. إنّ الثقافة الرومنطيقية تعوّض هذا الترتيب بأفق يرفض أن يفضل [413] المعقولية؛ والتي إذ تُباعد ما بين الوعي وما بين مصادره ومنابعه، تفضي إلى تشويه، ومنه إلى تفقير للكائن البشري. إنّ صيرورة الثقافة ليست متعلّقة بتقدّم قيميّ بالضرورة.

كان الأب غريغوار، وهو واحدٌ من أشرف إيديولوجيي الثورة، وأكرمهم، قد طلب من المؤتمر الوطني [Convention]، باسم المركزية اليعقوبية، إلغاء اللحون واللهجات الجهوية. أمّا أنصار تحرير اليهود، في الفترة نفسها، فقد وضعوا شرطاً هو تخلي أصحاب الشأن عن لهجاتهم الخاصة، اليديش والعبرية، بسبب الاختلاف، ولكن، كذلك، لأنّ الأمر كان يتعلّق، في نظرهم، ببقايا من ظلاميّة عتيقة، مناهضة لأنوار العقل. لقد قلب الرومنطيقيون زاوية النّظر: فالعتاقة والطفولية والثقافة الشعبية تصير دلائل على حقيقة تدفع إلى الفضول، وتدعو إلى التقدير. إنّ لفظة فولكلور (folklore)، التي تعني دراسة الفنون والتقاليد الشعبية، استخدمها الأنجلوسكسوني و.ج. تومس سنة 1846؛ أمّا اللفظة الألمانية المقابلة (Volkskunde)، فقد وقع اقتراحها، سنة 1858، من قبل ف.غ. ريهل. على أنّ الاعتراف أتى بأخرةٍ، من أجل تثبيت وضع فعلي قائم من قبلُ، صار يتمتع بحكم شرعي.

«إنّ مبدأ الحياة الملازم لهذا الكيان العضوي، الذي هو الشعب (das Lebensprinzip des Organismus Volk)، والذي هو فاعل بوصفه قوّة خلاقة

في الحق والأعراف، في اللغة والشعر وفي تمثلات الإيمان؛ ذلك ما يسميه أصحاب المدرسة التاريخية روح الشعب (Volksgeist)». هذه الكلمة، التي لا توجد عند هردر، تظهر لدى أرنيم وغوريس، ثمّ لدى زافينيي ويعقوب غريم؛ وهي تدل على الواقع الروحي للشعب وللأمة. وفي رأي يعقوب غريم، إنّ هذا اللفظ يشير إلى نقطة الاتصال بين الصيرورة البيولوجية للنوع وبين الصيرورة التاريخية للثقافة؛ «إن (Volksgeist) لا تدلّ فقط على الطبع الخصوصي لشعب، أو على القوة الروحية الخلاقة، التي تفعل فعلها في الشخصيات العبقرية، التي تمثل الشعب. يعتقد غريم بوجود جمع خلاق، قوّة جماعية غير واعية للخلق...»(1). كشأن أوسيان وهوميروس؛ إذ يصلحان أسماء هي كناية عن عبقرية الروح الشعبية، كذلك إنّ ثقافة ذات اسم جماعي تترك لها أثراً بذكر الأناشيد والحكايا، الحكم والأمثال، التي يعمل بها هذا الشاعر ذو القوة العليا الذي هو كلّ شعب في وحدته الحية.

ولقد خُصّص عمل الأخوين غريم للبحث في الثقافة الشعبية؛ ففي سنة 1811 ظهرت مقالة في الشعر الشعبي القديم (Ueber den Altdeutschen Meistergesang) احتفت بالكنز الوسيط للموشّحات والغزليات، هو القطاع الجرماني للأدب الوسيط. فالأجزاء الثلاثة من الحكايات (Kinder- und Hausmärchen) تمّ نشرها في سنوات 1812 و1815 و1823. في سنة 1818 كان كتاب (**النحو الألماني**) (Deutsche Grammatik) بياناً فيلولوجيّاً واحتفاءً باللهجة الوطنية معاً. أمّا (**مأثورات القانون الألماني**) (Deutsche Rechtsaltertümer, 1828)، فقد عظم من شأنهما ميشلي، الذي وجد فيها مصدراً يستلهم منه في مشروعه (**تاريخ فرنسا**): «لا شيء [414] أفادني أكثر من الكتاب الضخم لغريم، (**مأثورات القانون الألماني**)، هو كتابٌ صعبٌ، حيث لهجات وعصور هذه اللغة كافة تُعرض فيها الرموز، والصيغ التي

(1) Paul Kluckhohen, Das Ideengut der deutschen Romantismus, Halle, 1941, p. 107.

كرّست بها البلاد الألمانية شديدة التنوّع المحاور الكبرى للحياة البشرية (الميلاد، الزواج والوفاة، الوصية، البيع، التكريم، وغير ذلك). سيأتي يوم أروي فيه ما تملكني من شغف عظيم عملت به على فهم هذا الكتاب ونقله...». إلى ذلك يضيف ميشلي، تحت وقع هذا الكشف، أنّه عمّم المنهج: «من أمة إلى أمة، سرتُ جامعاً من كلّ حدب وصوب، من بلاد السند إلى إيرلندا. (...) لقد جعل مني ذلك إنساناً آخر...»[1]. تحت تأثير هذا الاكتشاف سيكتب ميشلي كتاب (**أصول القانون الفرنسي**) (1837)، المعاصر للجزء الثالث من (**تاريخ فرنسا**)، منطلقاً جديداً لإلهام جديد.

ولسوف يستمرّ عمل الأخوين غريم أيضاً بكتاب في تاريخ اللسان الألماني (Geschichte der deutschen Sprache, 1848)، حيث يغلب نَفَسُ الروح القومي والثوري لذلك الحين، على حساب الروح العلمي أحياناً؛ فالأخوان غريم من المتحرّرين، الذين سيعانون بالمناسبة من الاضطهاد بسبب تعلّقهم بالقيم الدستورية، التي خرقها سنة 1837 ملك هانوفر، حينما كانا يدرسان في غوتنغن. سنة 1841 ستقع دعوتهما إلى برلين، حيث سيتفرغان للمشروع الهائل **لقاموس** في اللسان الألماني، وهو عملٌ ذو نَفَس طويل جداً ابتدأ نشره سنة 1853. بوفاة الثاني، سنة 1863، بلغ الجزء الرابع حرف الفاء؛ ولسوف يواصل آخرون بناء هذا الإسهام الأعظم في الدفاع عن اللسان الألماني وتصويره. يتعيّن كذلك أن نضيف إلى هذه الأعمال الضخمة محصولاً من المحاولات من كلّ نوع، من مقالات، ودراسات خاصة في أغراض من الفيلولوجيا واللسانيات، وفي مسائل قانونية وثقافية تتعلّق بما في الحياة جميعاً، بالأعراف والمؤسسات التقليدية في البلاد الألمانية. هذه **الكتابات الصغرى** للأخوين تؤلّف سلسلتين متوازيتين متعلقتين بالمأثورات الوطنية.

---

(1) Michelet, Préface de 1869 à l'Histoire de France, Bibliothèque de Cluny, Colin, 1962, pp. 176-177.

في سنة 1846، انعقد في فرانكفورت، عاصمة الإمبراطورية المقدّسة القديمة، اجتماع كبير لكلّ العلماء المتخصّصين في دراسة الماضي القومي: من اللسانيين والفيلولوجيين والقانونيين والمؤرخين. ولدى إرسال الدعوات إلى هذا المؤتمر، طرح السؤال بخصوص التسمية، التي يمكن إطلاقها على الجمع من الفنون. ساعتها عرض يعقوب غريم على اللجنة المنظمة أن تتبنّى كلمة (germaniste)، المستعملة أحياناً إلى هذا الحدّ لتسمية مؤرخي القانون، لتشمل دلالة العبارة جملة الذين تعهّدوا بإحياء الثقافة التقليدية. بهذا النحو صارت كلمات (germaniste) و(germanistique)؛ حيث هو «ذلك الذي يتخصّص في علم ألمانيا»[1]. إنّ العبارة المولدة إنّما تعبر عن لحظة وعي؛ ذلك أنّ المبدأ الرومنطيقي للقوميات يرعى علماً جديداً، سيصير مدرسةً في البلاد الغربية كلها، التي تنادت بالمثل إلى اكتشاف أصولها هي.

[415] إنّ معنى المأثورات القومية ليس جديداً في أوربا؛ ذلك أنّ من بين أولئك الذين كان يطلق عليهم اسم «الأثريين» [«antiquaires»]، من المتخصّصين في التحصيل، من كان يتفرّغ لدراسة بقايا الماضي. وقد وُجد منهم في فرنسا، في أكاديمية النقوش، ومن بينهم لاكورن دي سانت بالي (1697-1781)، مؤلف (**رسائل حول الفروسية القديمة من حيث هي مؤسسة سياسية وعسكرية**) (1759-1781)، الذي تفرّغ طوال مسيرته لوضع (**قاموس للأثريات الفرنسية**)، بقي منه 40 مجلداً مخطوطاً، والذي وضع أيضاً مشروع معجم للسان القديم. أمّا في إنجلترا، ومنذ القرن السادس عشر، فقد شُغف المحصّلون بالذكريات البريطانية، وعملوا جاهدين على تكوين أرشيفات ذاكرة المملكة. وفي إيطاليا، قام موراتوري العظيم (1672-1750) بمفرده بتكوين الحوليات الوطنية، إلى جانب سلسلة مؤرخي فرنسا القديمة، التي استمر البندكتيون في العمل عليها إلى غاية الثورة. إنّ سلسلة (Rerum italicarum

(1) Jacob Grimm, Reden an den Frankfurter Germanistenversammlung, 1846, dans W. Bietak, Romantische Wissenschaft, op. cit., p. 237.

Antiquitates italicae) (28 مجلداً، 1723-1751)، وسلسلة (scriptores aevi) (6 مجلدات، 1738-1742)، وعلى الرغم ممّا فيهما من نقائص قد جعلا من موراتوري شيخ شيوخ الأثريات القومية لبلاده.

إلا أنّ هذا الضرب من الدراسات قد كان يتشكّل على هيئة تكديس للوقائع، في غياب نقد تاريخيّ جدير بهذا الاسم. فالمُحصِّل يتابع بحثاً كميّاً لا نوعيّاً، كأنّه بخيل حريص على تكديس الذهب يكنزه لمتعته الشخصية، ومتعة الفضوليين، الذين يقاسمونه شغفه. إنّ هذه المعرفة قبل العلمية لا تنتسب إلى ميدان للمعرفة جدير بهذا الاسم؛ وهو لا يدخل بأيّ وجه في المدار العام للإخبار؛ بل يغلب عليه بشيء من الغموض مظهر سخيف. أمّا مع الرومنطيقية، فقد ظهرت حركية فكرية وروحية جديدة. فالمأثورات القومية صار معترَفاً بفائدتها العمومية، وقد استُنقذت من الظلمة، التي كانت تحيا فيها، ورُفع من شأنها، بأشكالها الأكثر تنوّعاً. كذلك المعالم المكتوبة والمرسومة، والعمارات الدينية، والمدنية والعسكرية للماضي، صارت مقدسة، في حين أنّه في فرنسا الثورية، وإلى وقت قريب، كانت الذاكرة الكبرى للأمة عرضة للتدمير. إنّ كلمة (vandalisme) قد اخترعها الأب غريغوار، في تقرير إلى المؤتمر الوطني، استنكر فيه الاعتداءات العمياء والتشويهات المتواصلة ضد التراث القومي من جانب برابرة جدد.

إنّ مفهوم المأثورات القوميّة ليس إذاً تعريفاً لقطاع علمي في طريق التنظيم على أساس معايير مخصوصة فحسب، بل هو حاصل طفرة في مستوى القيم. أمّا روح عصر (Zeitgeist) الأنوار، فقد حرّكته النزعة الكونية للحقّ الطبيعي؛ فإنّه من المناسب أن يكون المرء مواطناً للعالم. إنّ تاريخية الصيرورة تؤكّد نماء الهوية القومية، التي عبر مراهقتها تبلغ الرشد شيئاً فشيئاً. حتى معنى **الرَّبْع** [terroir] فيجد ملء دلالته؛ فالوطن هو مسقط الرأس، حيث ألقيت بذور الإنسانية، التي تنبت شيئاً فشيئاً على مرّ العصور. وفي معاهد اليسوعيين، لم يكن الأطفال يُعلّمون غير تاريخ الإغريق والرومان؛ وقد

صاروا مدعوّين إلى الوعي بهويّتهم من خلال هوية بلادهم. هكذا تشكّلت ثقافة جديدة، وافرة بالقيم، والعواطف [416] والمشاعر والانفعالات لم توجد من قبلُ. ولئن كان علم الآثاريين يجمع أشياء ميتة؛ فإنّ علم الرومنطيقيين هو آية على «بعث»، بحسب عبارة ميشلي. فالمرور من الموت إلى الحياة دليل قطيعة بين آنيْن من تاريخ العلم.

يجسم الأخوان غريم ومنافسوهما هذا الصنف من العالم الرومنطيقي، الذي يعمل ملء جهده رومنطيقي العلم لا رومنطيقي الأنطولوجيا. فالعالم الذي لا هو شاعر، في تواضعه، ولا هو ميتافيزيقي، إنّما يصرف همّه لتطبيق حدوسه الأساسيّة. فالمجدّدون قد رسموا صورة هذه الحقيقة الجديدة؛ فقد خاضوا مغامرة الوجود إلى غاية تخومها الأخروية، التي قد لا نرجع منها أحياناً. والرجل المتعلّم يحمل في نفسه الإيمان الجديد، ويضع نصبَ عينيه تطبيق هذا الحضور في العالم في ميدان اختصاصه. إنّ معاصري الاكتشاف هم من أكثر المتحمّسين، في معقل الدراسات هذا الذي هو جامعة برلين. والحميّة إنّما تضعف على مرّ الزمان؛ ومن جيل إلى جيل، صار المقتضى النقدي هو الأعلى، ولكنّ الأمارة الرومنطيقية بقيت آثارها طويلاً لدى الفيلولوجيين والمؤرخين وعلماء النفس والعلماء في مختلف الفنون التي تجمعها الهيئة الجامعية.

إنّ تراجع الطاقة الرومنطيقية لم يمنع بقاء الروح الإحيائي، حتى وإن فقد من جوهره الأنطولوجي ليُختزل في مجرد بلاغة، وفي طريقة شائعة في التعبير. غير أنّ الحدّ يصعب تثبيته، بين طريقة في الكلام وطريقة في الوجود، من أجل أن أكثر الكلام اصطناعاً، والأكثر تصنعاً هو دوماً شهادةٌ على حضور في العالم. إنّ رومنطيقية العلماء هي أحياناً واعيةٌ بذاتها، مثلما هو الأمر في المدرسة التاريخية الألمانية منذ نيبور وزافينيي إلى حدّ درويزن، ورانكه، وديلتاي، أو في فرنسا لدى أوغسطين تيري وميشلي، وفي إنجلترا لدى كارلايل. وقد يحدث أيضاً أن تكون غير واعية ومبثوثة بنسب متفاوتة.

ولكنّ السمة العامة لهذا الموقف الإبستمولوجي يجوز تأويلها انطلاقاً من فلسفة الطبيعة؛ ذاك أنّ شيلنغ هو الذي قدّم صيغةً لفلسفة في الهوية، تجعل الكائن البشري تحت طائلة صيرورة إجمالية للواقع الحي. فإنّ الوعي البشري، في فعل المعرفة، يجد نفسه متحداً بالكائنات المحيطة به كافةً. وإنّ ما يصدق على النظام الطبيعي يصدق على النظام الثقافي، حيث تتجلى، أيضاً مطابقة بين ذات البحث وبين موضوعه. إنّ المؤرخ واللساني وعالم النفس والإثنولوجي بدل أن يكونوا ملاحظين آتين من كوكب آخر، يجدون أنفسهم متّصلين بهذا الواقع، جزءاً من سيروراته لا يتجزّأ. إنّ فلسفة الهوية في النظام الثقافي، هي الشعور العميق لدى المؤرخ، حينما يدرس تاريخ شعبه، بأنّه يكتشف تاريخه هو، أركيولوجيا مشاعره وتصرّفاته، وميوله الفطرية. كذلك اللساني، بتأثير الرومنطيقية، يوسع من أفق دلالات كلامه؛ وعالم النفس ينفذ إلى باطنه الشخصي، وعالم الاجتماع يكتشف أنّ حياته إنّما تتنامى في مشاركة حميمة لحياة سائر أعضاء جماعته.

إنّ العلم الرومنطيقي هو، في آن واحد، خارجي وداخلي بالنظر إلى العالِم؛ [417] فالبحث عن الحقيقة يتّخذ صورة اكتشاف للنفس؛ ذلك أنّ فلسفة الهوية تسلم بتبيان هوية العالِم نفسه. فالعالِم يتعيّن عليه أن يتعرّف إلى نفسه في مرآة علمه. أمّا الإفراط في التخصّص، بالتكثير من الميادين، وباختزال مجالها التطبيقي إلى الحدّ الأقصى، فقد نزع الصفة الإنسانية عن العلم، منتهكاً الافتراض الرومنطيقي للهوية. إنّ عبارة هنري بوانكاري، التي مفادها أنّ البيولوجي، الذي يدرس بالمجهر خلايا الفيل كلها، دون أن يرى فيلاً قطّ، لن يتمكّن من معرفة الفيل، تنطبق انطباقاً تامّاً على الواقع البشري؛ ذلك أنّ التحليلات المجهرية كافة بقوة الضوارب الرياضية اللامتناهية في الصغر أكثر فأكثر، لا تعني شيئاً، فضلاً عن كونها لا يُجمع بعضها لبعض إن لم نحفظ بالذاكرة، في حضور دائم، المبدأ الناظم للهيئة البشرية، التي تعطي المعنى للحضور في العالم.

إنّ الإبستمولوجيا الرومنطيقية للعلوم الإنسانية تستلزم وعياً صادقاً وراء الحدود الزمانية لمدار التأثير الرومنطيقي. أمّا غواية الوضعانيات، التي لا تنفكّ تتعاود، فتتمثّل في البحث عن الحقيقة بإحكام متصاعد، دون الاكتراث إن كانت مقاييس القراءة، التي تضاعفت بين الصفر واللامتناهي، تحترم المقاس البشري. إنّ المقتضى الرومنطيقي يحفظ الاتصال الحي بالواقع. وحقيقة الإنسان تحمل في ذاتها معايير أصالتها، وهي معايير تأخذ بأسبقية نظام القيم بالنظر إلى وضعانية الوقائع. أمّا جداول الجرد الدقيق والحسابات، وقرائن الترابط، والتعدادات والإحصاءات فلها فائدتها، وكذا تجويد مناهج التعداد ذات عون كبير للبحث في المجال البشري. على أنّ هذه المعطيات كافةً يجب الاستفادة منها بالنظر إلى هذا المثوى الخيالي للحضور في العالم، الذي هو الصيرورة البشرية للواقع الكلي، استمراراً لتاريخ الحياة هذا، الذي تنتشر على طوله التّشكيلات المتعاقبة للأنواع، إلى غاية النوع الأخير، الإنسان.

كتب إرنست رينان، وهو من تلامذة العلم الرومنطيقي، في شبابه، مقالة في أصل الألسنة، وقد جعلها تحت لواء الرسالة، التي حملت الموضوع نفسه (Ueber den Ursprung der Sprache)، والتي قدمها يعقوب غريم لأكاديمية برلين سنة 1851. «إذا كانت اللغة من عمل الطبيعة الإنسانية، إذا كانت تفصح عن مسار وعن تطوّر متواترين، فإنّه من الممكن أن نبلغ باستقراءات مشروعة مهدها بالذات». إنّ نشأة اللغة تنخرط في رسم تطوّري من طبيعة بيولوجية. «قد يُعترض علينا بمثال علماء النبات والحيوان، الذين يقصرون عملهم على وصف الأنواع الموجودة راهناً، ويحجمون عن الكتابة في أصولها»[1]. إنّ سنة 1858، التي حرّر فيها رينان مقدّمته، إنما توحي، بغير شك، بالصدور الوشيك لكتاب (**أصل الأنواع**) (1859)؛ فداروين،

---

(1) Renan, De l'origine des langues, Préface, rédigée vers 1858, d'un texte écrit en 1848, 7e éd., Calmann-Lévy, 1889, pp. 5-6.

عالم النبات والحيوان المقدام، سوف «يكتب» بطريقة ثورية في هذا الأمر الحرام.

صاغ رينان أطروحةً في تسارع التحوّل على مستوى [418] اللغة، كما لو كانت الديناميكية الطبيعية قد استُبدلت في هذا المستوى بمقام آخر. «أعتقد من جانبي، دون النظر إن كان مشكل تكوين الأنواع غريباً عن العلم، أنّ المنع الذي يبدو أن التاريخ الطبيعي فرضه عليه يتعلق بتواضع المنهج، وبغياب تجريب متواتر، وبضعف الروح الفلسفي لغالبية الطبيعيين. فلنقرّ على الأقل بهذا المبدأ الأساسي أنه لا فصل بالإمكان إقامته بين مسألة أصل الأنواع الحية، ومسألة أصل اللغة. فإنّه منذ الوقت الذي صارتا فيه موضوعاً لملاحظة متصلة، تكاد أنواع النبات والحيوان تكون بلا تاريخ تقريباً: فإن اعتمدنا اصطلاحات المدرسيين، قلنا إننا ندرسها على جهة الماهية (esse)، لا على جهة الحدوث (fieri). كذلك الأمر بخصوص اللغة؛ فاللغة لا يتعين أن تقارن بالنوع الثابت بطبيعته، وإنما بالفرد، الذي يتجدّد باستمرار. إنّ قانون تطوره هو منحنى جزؤه الأكبر يجري في المجهول، ولكنّنا ندرك منه قسطاً من الأهمية، حيث يمكّننا من إجراء المعادلة المناسبة له، واكتشاف منبعه»[1].

إن الإبداع اللساني يتعارض مع النزعة الثبوتية النسبية، التي يراها رينان في نظام الأنواع. فإنّ الفرق في الإيقاع إنما يقوم في صلب انتماء مشترك إلى واقع في طور الصيرورة؛ ذلك أنّ رينان لم يكن وضعيّاً، وإنّما هو ينتسب إلى التقليد الرومنطيقي للنزعة الحركية، وللتاريخانية، مثلما تشهد بذلك الإحالات على يعقوب غريم، وهردر، وهامان، وهومبولد، بخصوص اللغة. وقد قرّب جان غولميي بين رؤية العالم لدى رينان، ونظيرتها لدى ميشلي: «كلاهما له تصور عضواني للكون»؛ إنّ عبارة ميشلي، في (**يوميات** 31 آذار/مارس 1869) القائلة: «إنّ مثالي (سنة 1830) قد كان العثور على الإجراء

(1) المرجع نفسه، ص6-7.

الحيوي، كيف تتفتق الحياة شيئاً فشيئاً من البذرة»، يمكن أن تكون، كما يضيف جان غولميي، عبارة رينان[1]. يرى صاحب **(أصل اللغة)**، «أنّ العلم التجريبي للعقل البشري قد تقيّد عموماً بدراسة الوعي، وقد بلغ تطوّره الكامل كما هو في زماننا. وإنّ ما تفعله علوم الفيزيولوجيا والتشريح بظواهر الأجسام العضوية، فعلته السيكولوجيا بظواهر النفس. (...) ومثلما كان يوجد إلى جانب علم الأعضاء وأعمالها علم آخر يحيط بتاريخ تكوينها وتطورها، كذلك إلى جانب السيكولوجيا، التي تعمل على وصف ظواهر النفس، ووظائفها، وتصنيفها، يتعين أن ننشئ علماً بالتكوين الجنيني [embryogénie] للعقل البشري، من شأنه أن يدرس الظهور والنشاط الأول لملكاتٍ هي، الآن، ذات فعل شديد الانتظام والتواتر...»[2].

فرض المنوال البيولوجي نفسه على اللسانيات من حيث عُدَّ مراس الكلام وظيفة للكائن البشري، بوصفه عضواً رئيساً لامتلاك الواقع من أجل [419] توازن الفرد حينما يبسط نشاطه في الصيرورة الكلية. وفي الوقت، الذي ظهرت فيه، سنة 1859، الخطوة الكبرى، التي خطاها التطور الدارويني، لم يكن رجوع المذهب الآلي ليشكّك في أولوية المعقولية البيولوجية؛ ذلك أنّ مقولة التطور، المأخوذة من التاريخ الطبيعي، انتشرت في عموم المجال الإبستمولوجي، مؤكّدة سلطان المنظور التكويني وكليته. في كُتيّب قدّمه صاحبه درساً في السوربون سنة 1885، أكد اللساني أ. دارمستيتر: «إن كان ثمة من حقيقة بسيطة اليوم، فهي أنّ اللغات كائنات عضوية حيّة حياتها، حتى تكون من ضرب عقلي محض، ليست بأقلّ واقعيةً، ويمكن لها أن تقارن بحياة الكائنات العضوية لمملكة النبات أو الحيوان»[3]. يجوز لنا إذاً أن نتحدّث عن

(1) J. Gaulmier, «Tout est fécond excepté le bon sens», in Romantisme, 1978, p. 13.

(2) في أصل اللغة، النشرة المذكورة، ص 65. نذر هذا «العلم الجنيني للعقل البشري» نجده، أيضاً، في كتاب: مستقبل العلم (1848)، (د.ت)، ص164.

(3) A. Darmesteter, La vie des mots, 1886, 18e édition, 1932, p. 3.

«ولادة الكلمات وحياتها وموتها. (...) أن نحدد حياة دلالة ما يعني الرجوع لا إلى الأصل الأول للكلمة، وإنما إلى الأصل السابق الذي يفسرها، كما في التاريخ الطبيعي، حيث الرجوع إلى أصل فرد لا يعني الرجوع إلى أصل النوع، وإنما إلى الأفراد من الذكور والإناث الذين خرج منهم»[1].

ولقد استخرج دارمستيتر، من تمرّسه بتاريخ اللغات الرومانية، نتيجةً مفادها «أنّ التحوليّة هي قانون تطور اللغة»، مضيفاً أنّه حتى في الحال، الذي يتوجّب فيه استبعاد آراء داروين من الميدان البيولوجي، «تبقى التحولية في اللغة أمراً قائماً»[2]. إنّ الأمر لا يتعلّق بتماثل، وإنما بتطابق: «فإنه في الحياة العضوية للنباتات والحيوانات، كما في الحياة اللغوية، نجد أثر القوانين عينها»[3]. مثال ذلك: «أنه في البنية العضوية اللسانية، كما في البنية العضوية الفيزيائية، نكون إزاء تطوّر الخلية التي تكبر وتنمو على حساب الخلايا المجاورة، السابقة، التي تنتهي بابتلاعها. ففي العالم اللساني كما في العالم الفيزيائي، نحن بمحضر هذا الصراع من أجل الوجود، هذا التنافس الحيوي الذي يضحّي بأنواع لفائدة أنواع مجاورة لها، وبأفراد لفائدة أفراد مجاورين لهم، أحسن استعداداً لمعركة الحياة. وعلى وجه العموم، لما كان حاصلاً أنّ البيولوجيا بأكملها ليست غير تاريخ الفوارق، التي تلقتها الكائنات العضوية، التي من عين النمط بتكيّفها مع أوساط متباينة، جاز لنا القول إنّ اللسانيات ليست غير تاريخ التطوّرات المتنوعة بحسب الأعراق والأماكن، التي يمرّ من خلالها النمط النهائي...»[4].

إنّ التحليل يتجاوز صعيد البلاغة؛ ففي هذا القرن التاسع عشر المشرف على نهايته، ختم لساني مرموق، لعلّه كان على غير دراية بفلسفة الطبيعة،

(1) المرجع نفسه، ص26.
(2) المرجع نفسه، ص27.
(3) المرجع نفسه، ص174-175.
(4) المرجع نفسه، ص175.

ولم يكن ليرى نفسه رومنطيقياً، حديثه بفرضيّة مفادها أنّ «الحياة بأيّ صورة اتخذتها خاضعة إلى عين القوانين، ولولا الخشية من خرق حدود الاستقراء الدقيقة، لقلنا إنّ الروح والمادة ليسا غير [420] وجهين لقوّة واحدة للوجود مجهولة إلى أبد الآبدين»[1].

وإنّ من شأن وجهة نظر دارمستيتر أن تثير اعتراضات أحد زملائه ممّن أزعجهم تطبيق المنوال الطبعاني في المجال اللساني. فقد ذهب ميشال بريال، في عمل نشره سنة 1897، إلى ضرورة فصل علوم الطبيعة، وعلوم الإنسانية. «لقد عُدَّت اللغة **كياناً عضويّاً**، وهي كلمة خاوية، ومضلّلة، كلمة مبتذلة اليوم، ومستخدمة في كلّ مرة يعنّ لنا أن نعفي أنفسنا من البحث عن أسبابها الحقيقية». يرى بريال أنّه يتعيّن «الانقطاع عن هذه التهويمات»، وهو لبلوغ ذلك، يرجع إلى «آبائنا من مدرسة كونديياك»، إلى الإيديولوجيين، الذين يرون أنّ الكلمات هي «علامات»، أدوات تمّ اختيارها بحرية من قبل الفكر. «إن القول إنّ اللغة هي كيانٌ عضويٌّ، هو تشويش للأمور وإلقاء لبذرة للخطأ في النفوس»[2].

ذلك أنّه يتعيّن استعادة القطيعة بين الطبيعة والثقافة؛ «فإذا أخذنا الطبيعة بمعناها الأوسع، وجدنا أنّها تتضمّن بداهةً الإنسان وإنشاءات الإنسان. فإنّ تاريخ الأعراف، والعوائد، والسكنى، والملبس، والفنون، وكذلك التاريخ الاجتماعي، والتاريخ السياسي، وكذا اللغة، هي جزءٌ من التاريخ الطبيعي. ولكن إن نحن سلّمنا باختلاف بين العلوم التاريخية والعلوم الطبيعية، إن نحن

(1) المرجع نفسه، ص176. آخر الكتاب. إنّ النصوص الثلاثة الأخيرة مأخوذة من المحاضرة الافتتاحية لدرس الأدب الفرنسي في العصر الوسيط وتاريخ اللغة الفرنسية، الذي نشر أول مرة سنة 1883.

(2) Michel Bréal, Essai de sémantique (science des significations), 1897, p. 277.
إنّ التدقيق المشار إليه في العنوان يؤكّد أنّ بريال هو صاحب المصطلح المولد سيمانطيقا [علم الدلالات]، مقابلاً للفونيتيقا [علم الأصوات].

اعتبرنا الإنسان بوصفه يوفّر مادة لفصل منفرد من دراستنا للكون، فإنّ اللغة، التي هي من عمل الإنسان، لا يمكن لها أن تبقى على الجانب الآخر، أمّا اللسانيات، بالنتيجة الحتمية، فستكون جزءاً من العلوم التاريخية. (...) ليس ثمّة تحوّل واحد في المعنى، تغيّر واحد في النحو لا يمكن حسبانه حدثاً صغيراً من أحداث التاريخ»[1]. ويشبه أن يكون قصد بريال أن يعارض مسألة التطوّر اللاواعي للملكة اللسانية بفكرة الحرية الخلاقة للدلالات في مجرى التقليد التاريخي.

إنّ الحوار بين دارمستيتر وبريال، وهما من اللسانيين المرموقين، لا يخلو من غموض؛ فالأول، وهو متخصص في الرومانية، كان وراء عمل كبير هو المعجم التاريخي للسان الفرنسي، الأمر الذي يُبرِّئه من تهمة فقدان الحسي التاريخي. أمّا الثاني، وقد ضلّلته واحدة من هذه الكلمات الشائعة، التي صارت معقلاً للجهل، فيحتجّ على مصطلح (**الكيان العضوي**)، معترفاً صراحةً بأنّ الحضارة تمثّل آناً من آنات تطور الواقع الكلي. بين النظام الطبيعي والنظام الثقافي، لا يمكن أن يكون ثمّة من فصل إلا فصلاً نسبيّاً، وإلا أسهمنا في نشر لاأدريّةٍ مطلقةٍ، وألقينا، في الوقت نفسه، بأفكار مثل «الطبيعة» و«الإنسانية» و«التاريخ»، وكأنها ألفاظ بلا جوهر حقيقي؛ إذ يختزل الكون في جملة من الظواهر دون ذات، في ركام حيث المادي والنفسي يتزاحمان [421] في مصادفة اللقاءات، والنظام الظاهري، الذي يمكن أن يتجلّى هنا أو هناك، لا يكشف إلا عن وهم أشدّ من سائر الأوهام، مصيره القريب أن يفنى في الموت. إن عصر الانشطار الذري للكون الفيزيائي هو أيضاً عصر انشطار الدلالات، على ضوء الوضعية المنطقية وبدائلها، التي تعمل على التمكين لتحليل منطقي من أجود ما يكون حتى تُفني في عقل استدلالي كلّ منطق، وكلّ عقل.

إنّ زماننا هو زمان يأس، والعدميّة المعاصرة -لاشك- إنما تترجم في نظام الفكر قلق وإحباط حضارة في حال الأزمة في أكثر العصور همجيّةً

(1) المرجع نفسه، ص278-279.

بإطلاق؛ وإنّ فقدان المعنى لدى الفلاسفة شأنه أن يكشف العبثيّة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية في مجالها، والخطر العلمي والتكنولوجي المحدق بالوضع الحاضر. أمّا القرن التاسع عشر، في عموميّته، فهو متفائل؛ فكلّ واحد يمكن له أن يعرّف الرجاء على طريقته، كما يمكن أن يتمنّى المرء تغييرات بمقادير متفاوتة من الغلو، ولكنّ الاتفاق يبدو حاصلاً بين الجميع بخصوص إمكان التحسين؛ وإن كانت وسائل بلوغه تتباين، ولكنّ الأفضل ممكنٌ؛ بل واردٌ. أمّا المستقبل فليس مسدوداً كالحال في أيامنا؛ والحضارة لم تفشل؛ ذلك أنّ العلمويين والماديين وغلاة الثوريين وحتى العدميين، يعملون من أجل مستقبل أوضح وأعدل من الحاضر. واليوم، المخاطر تحيط بنا من كلّ جانب؛ وكل الوصفات السحرية جُرّبت، ولم تأتِ أيّ واحدة منها بما كانت تعِدُ.

ليس بمقدور الإبستمولوجيا أن تجد لها موطئ قدم خارج الحركة العامة للثقافة. فقد كانت الرومنطيقية تُعاش من قبل أصحابها كأنّها مصدر تزوّد حيوي، قفزة إلى الأمام في نزوع العنفوان الطبيعي. أمّا مدى النماء العضوي فيحلّ محلّ فكرة التقدّم المفرطة في العقلانية، والتي كذبت الهوجة الثورية يقينياتها المصطنعة. إنّ المنوال العضواني يترك بارقة أمل، مع الشباب المستعاد، لنماء في القوى المحايثة للطبيعة. حتى الأضداد تجتمع على أساس توافق عميق بخصوص وجهة المسير. فهؤلاء وأولئك متّفقون بخصوص وجود المسير، وأنّ هذا المسير له معنى موجب، ولا نلقى إطلاقاً من يأخذ بعثية تامة لما هو موجود. حتى شتيرنر ونيتشه، في نقدهما الجذري للنظام القائم، يعتمدان إصلاحاً ممكناً. فإنّه من وراء المحاكمة النيتشوية للعدمية يتراءى الإنسان الأعلى الذي سيملأ الدنيا نظاماً ومعنىً.

أمّا ما يتعلق بالتعارض الظاهري بين النزوع الطبيعي والنشأة التاريخية، فليس له أن يتبين إطلاقاً بوصفه تخييراً بين تأويلين متنافرين. فرينان، مثلاً، هو -لاشك- شيخ الفيلولوجيا السامية، وتاريخ الأصول المسيحية؛ وعمله

الهائل يخضع لحكم التاريخية، التي استاء بالمناسبة من النقص الذي يعتري صرامتها المنهجية؛ هذه العلوم التاريخية، غير الدقيقة والظرفية، هي التي كرّس لها حياته كلها. ولكنّه منتسب إلى المنوال الحيوي كلّ الانتساب، وهو الذي يصلُح له دليلاً هادياً في مجال المعقولية. ولقد حدث له أن كتب في سيرته: «إنّ الحماسة القصوى، التي تثيرها الفيزيولوجيا والعلوم الطبيعية في نفسي، تجعلني أظنّ أنّه إن أنا [422] تعلّمتها بطريقة متّصلة، لكنتُ وصلتُ إلى نتائج كثيرة من التي وصل إليها داروين، وكنت قد أبصرت بها...»[1]. إنّ هذا التماهي مع داروين يكاد يكون أوْلى من الصداقة المفعمة بالإعجاب للكيميائي برتيلو. وأما رينان، في وعيه العلمي، فينساق وراء حدوس حيوية؛ يكتب قائلاً: «إنّ العقيدة المسيحية قد تكوّنت كما يتكون أيّ شيء، ببطء، وتدرّج، بضرب من النبوت الباطني...»[2]. وهو حينما طبّق على تاريخ الأديان الغرض، المشار إليه أعلاه، المتعلّق بـ«تكوين جنيني للروح البشري»، فإنّه إنما يعمل على «تكوين جنيني للمسيحية»[3].

ليس ثمّة في هذا الحدس بنمو نبوتي للوعي الديني أيّ سوء طوية من جانب مؤلف (**أصول المسيحية**)؛ فإن التصور نفسه لديناميكية حيوية تحيي الوحي بأساس متين، وهو الذي يتطور عبر التاريخ، بدل أن يتوقف عند البدايات، نجده مستعملاً لفائدة الكلام المسيحي، بتأثير من الرومنطيقية، من جانب متكلمين مرموقين مدافعين عن التقليد الكاثوليكي. فاللاهوتي من الكلية

(1) Souvenirs d'enfance et de jeunesse,Œuvres complètes, Calmann-Lévy, 1947 sq., t. II, p. 861.

(2) المرجع نفسه، ص831-832.

(3) L'Eglise chrétienne, Œuvres complètes, t. V, p. 38.

جاء في تعليق جان غولميي: «إن ما استوقف رينان بادئ الأمر، هو مولد الأديان، التطور التدريجي للمعتقدات، الشبيه بتطور كائن عضوي حيث ينمو كل شيء دونما رجوع إلى الوراء...».

Notes sur Renan, in L'Empereur Julien, De la légende au mythe, Belles Lettres, 1981, p. 211.

الكاثوليكية بتوبنغن، جان آدم موهلر (1796-1838)، في رسالته عن **(وحدة الكنيسة، أو مبدأ الكاثوليكية معروضاً بحسب روح آباء القرون الثلاثة الأولى)** (1825)، قد انبرى لصياغة أطروحة النماء العضوي للمذهب المسيحي كما عرضه التقليد الأبوي. كان موهلر، الذي وافاه الأجل مبكراً، يستلهم مباشرة من التعاليم الرومنطيقية. من آباء الكنيسة الكاثوليكية، المستقلّين استقلالاً تامّاً، من وجد شيئاً فشيئاً حدوس **فلسفة الحياة** (1828)، التي نادى بها فريدريش شليغل. ذلك هو جون هنري نيومان، الذي عرض في **(مقالة في تطور المذهب المسيحي)** (1845) فكرة نماء المذهب، روحاً وحقيقةً، داخل الكنيسة الواحدة والمقدّسة. أما مقولة العقيدة الأرثوذكسية نفسها فتقبل على مسألة «النبوت» الباطني للروح القدس ضمن الصيرورة التاريخية للوعي الديني. إنّ «التكوين الجنيني» لرينان قد وجد نفسه إذاً في صحبة حسنة، سواء قَبل رينان أم لم يقبل تشابه حساسيّته الفكرية مع تلك التي لرواده المرموقين. أمّا وجود روح للعصر (Zeitgeist) تميّزه المقولة الرومنطيقية للنماء الحيوي، فأمر لا يمكن إنكاره بأيّ حال؛ فالشرْكة في معنى القيم تثقل وتلغي التعارضات الثانوية.

إنّ ظهور الأفكار الداروينية لم يحدث تشكيكاً في الاتجاه الحيوي للإبستمولوجيا؛ بلّ لعله، بالعكس من ذلك، قد أثبتها وقوّاها؛ مثلما كانت تقرّ ذلك الشواهد المذكورة أعلاه لرينان ولدارمستيتر. يعرض كتاب **(أصل الأنواع)** (1859) نظرية آلية في التطوّر؛ ذلك أنه ليس ثمّة غائية محايثة للصيرورة. أما التغيرات الملحوظة على الأنواع الحية، فلا توافق [423] إطلاقاً اتجاهاً محدداً من قبلُ، أو «قصداً» للطبيعة. فالطفرات تحدث، دون تسويغ عقلي، في بنية الأنواع، والخصائص تظهر وتختفي. ومن الطفرات ما كان مفيداً ونفع النوع الذي استفاد منه؛ وغيرها، خلافاً لذلك، لها آثارٌ سلبيةٌ تعود بالوبال على الأفراد الحاملين لها. إنّ التنافس الحيوي يقضي على الضعفاء، وغير المتكيفين، ويجعل الغلبة للأقدر، وللأقوى. إن هذا الانتقاء

الطبيعي يعمل اعتماداً على معايير آلية محكمة، والمصادفة تضطلع في هذه السيرورة بدور حاسم. أمّا التحليل، فيجتنب كلّ لجوء إلى تأويلات ميتافيزيقية، من ذلك مثلاً العناية المحايثة الموجّهة لمسار الظواهر في اتجاه مقدّر سلفاً. وإذاً يجوز أن تكون نظرية التطوّر، للوهلة الأولى، دافعاً للتأويلات الفيزيائية والمادية المغالية للصيرورة، التي يتمّ تحليلها بوصفها المحصلة الإجمالية لسلسلة من الظواهر غير ذات دلالة داخلية. غير أنه، في قراءة ثانية، لا يمتنع أن نرى في مبادئ التنافس الحيوي، والانتقاء الطبيعي، حركةً موجهةً نحو تقدّم في القيمة لا أدلّ عليها من عبارة «الانتقاء» نفسها. فالديناميكية الحيوية تحفظ منافعها للأفراد وللأنواع، التي تحمل في ذاتها أكبر قسط من المستقبل. ذلك أنّ الآلية، التي هي عمياء في الظاهر، إنما تعمل لخدمة غائية تدفع بالأفضل إلى التفتق. فإذا العناية باقية لم تمت؛ ولقد وضع الأب تايار دو شاردان، اليسوعي، العالم الباليونتولوجي، في خدمة الكلام [apologétique] المسيحي، نظرية داروين، التي أمكن فيها للمؤمنين وللمكذّبين، لدى الخصومات الأولى، أن يروا إدانةً لآمال اللاهوت وأوهامه.

إن نشر كتاب (**أصل الأنواع**) لم يهدم بهذا النحو المنوال البيولوجي في مجال العلوم الإنسانية؛ فقد كانت فكرة التطوّر جزءاً من الأغراض المحورية للعلم الرومنطيقي؛ لقد استأنف داروين الكلمة، وأعطاها مضموناً علميّاً فعليّاً؛ وقد قدّم تفسيراً شديد الدقة لديناميكية الأنواع، بحسب آليات أثبتتها ملاحظة عدد كبير من الوقائع. ولقد كانت الغلبة لهذا الحدس العبقري، على الرغم من بعض النقائص، من أجل أنّ جملة من المصاعب بقيت. ولم يكن شيء ليمنع استعادة المعقولية الداروينية لخدمة رؤية للعالم ذات إلهام رومنطيقي. ولقد جمع عمل مهم، نُشر سنة 1909، بمناسبة الذكرى الخمسين **لأصل الأنواع**، بعنوان (**داروين والعلم الحديث**) [Darwin and modern Science]، بعض المقالات التي أقامت جرداً للتأثيرات الداروينية في نهاية القرن التاسع عشر. إنّ علوم الطبيعة كافة، والفنون كافة، التي موضوعها

الواقع الإنساني، أقبلت على المنوال الجديد؛ أمّا اللغة الجديدة فقد توسّعت إلى ما يقارب جملة قطاع الإبستمولوجيا، ولكنّ الرسوم المقابلة لم تنتقص شيئاً من المنوال البيولوجي للمعقولية الذي بثّه الرومنطيقية.

ولقد رأى البيولوجي هيكال، ملخّصاً آراء زميل له لساني هو أوغست شلايشر، «أنّ الكلام هو وظيفة فيزيولوجية للبنية العضوية البشرية؛ ولقد تطوّرت بالتساوق مع أعضائه، الحنجرة واللسان، ومع وظائف الدماغ. ولذلك، من الطبيعي جداً أن نجد في التطوّر والتصنيف [424] المتعلّقين باللغات السّمات نفسها، التي في تطور الأنواع العضوية وتصنيفها. أمّا مختلف المجموعات اللغوية، التي تميّز الفيلولوجيا، من بينها الألسنة البدئية الأساسية، والألسنة الأمهات والبنات واللهجات، وغير ذلك، فتناسب تماماً، في تطورها، مختلف الأصناف التي نرتبها في علم النبات، وفي علم الحيوان، بوصفها أصولاً وأصنافاً ونظاماتٍ وعائلاتٍ وأنواعاً وأجناساً وتنويعات. إنّ العلاقات بين هذه المجموعات، التي تتشابك في جزء منها، وتتراتب في جزء، داخل الرسم العام، هي متشابهة في الحالتين تشابهاً دقيقاً، أمّا التطور فيتبع فيه الخطوط عينها»[1]. إنّ التصنيف اللساني هو تصنيف طبيعي[2]، والفيلولوجيا يجب عليها الامتثال للقانون العام للعلوم الطبيعية. وهذه الاعتبارات، التي هي موضوعة تحت لواء داروين، إنما تقع في مستوى استمرار اللسانيات الرومنطيقية، قبل أكثر من نصف قرن؛ ذلك أنّ الحدس بالتلوينات الداروينية للغة الجديدة لم يكن ليتبدل بأيّ وجه.

وإذا كان السحر النيوتني هو الأمارة المميزة لعصر الأنوار، فإنّ القرن الرومنطيقي قد لقي سحر التاريخ الطبيعي، الذي يقرأ من خلف الأشكال

(1) Haeckel, The Evolution of Man, trad. anglaise, Londres, 1905, dans P. Gilles, Evolution and the Science of Language, in Darwin and modern Science, Cambridge University Press, 1909, p. 526.

(2) August Schleicher, Die darwinistische Theorie und die Sprachwissenschaft, Weimar 1863, cité ibid., p. 527.

المتنوعة للمعقولية التكوينية والتاريخية. أمّا الفنون التي تجعل موضوعها الواقع البشري في التنوع العياني لمظاهره، فتطمح إلى منافسة العلوم الطبيعية، في دقّة توصيفاتها والوضوح النافذ لتأويلاتها. لقد عرفت نهاية القرن التاسع عشر، في النقد الأدبي، وفي الميدان الروائي عموماً، في أوربا، بروزَ مدرسة «طباعيّة»، تمثّلها في فرنسا بيانات زولا، الذي يفاخر بأنه يضع في المجال الأدبي عقائد العلوم الطبيعي ومذاهبها. إنّ زولا، وهو رجل من اليساريين، ومن أصحاب المادية الطبية، له منافس شديد هو الناقد فرديناند برونوتيار (1849-1906)، المحافظ على القيم التقليدية. يزعم برونوتيار نفسه أنّه يطبق في ميدانه الرسم التطوري، الذي أذاعه داروين. وإنّ من بين المسائل المفضلة «تطور الأجناس الأدبية»، وهي عبارة صارت، منذ ذلك الحين، جزءاً من العرف السائد، على الرغم من أن قيمتها، شعاراً نظرياً، قد تلاشت.

ولكنّ القرن التاسع عشر لم ينتظر داروين، وزولا، وبرونوتيار، حتى ينضوي تحت لواء المنوال البيولوجي، ويطالب بسلطة المنهجية العلمية. يكفي أن نرجع إلى هذا الخطاب في المنهج الذي حرّره، سنة 1842، هونوري دو بلزاك، والذي قصد وضعه في صدر (**الكوميديا الإنسانية**). فالروائي الذي سبق له أن نشر (**فيزيولوجيا الزواج**) تحت راية البيولوجيا يكشف عن الفكرة الأم لمشروعه الكبير بوصفها «مقارنةً بين البشرية والحيوانية»، ويجعل إبداعه الأدبي في سياق جدل فرّق بين شيوخ علم الحيوان. «سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن الخصومة الكبرى، التي اندلعت في أيامنا الأخيرة [425] بين كوفيي وجيوفروا سان هيلار، كانت قائمة على تجديد علمي. **فالوحدة التأليفية** كانت تشغل من قبلُ بعبارات أخرى أكبر العقول في القرنين السابقين. وإذا قرأنا الأعمال العظيمة للكتاب المتصوفين، الذين انشغلوا بالعلوم في علاقتها باللامتناهي، مثل: سفدنبورغ، وسان مارتن، وغيرهما، ومؤلفات أعظم العبقريات في التاريخ الطبيعي، من

أمثال: ليبنتز، وبوفون، وشارل بوني، وغيرهم، وجدنا في مونادات ليبنتز، وفي الجزيئات العضوية لبوفون، وفي القوة النبوتية لنيدهام، في **اندماج** الأجزاء المتشابهة لشارل بوني، الذي بلغت جرأته ما جعله يكتب سنة 1760: **أنّ الحيوان يتغذّى كالنبتة**؛ أقول إننا نجد بقايا القانون الجميل **للانجذاب المتبادل** [soi pour soi]، الذي تستند عليه **وحدة التأليف**. ليس ثمة غير حيوان واحد. والخالق لم يستخدم غير أنموذج واحد وحيد لكلّ الكائنات العضوية...»[1]. إنّ معرض الأجداد هذا يجمع التقليد الرومنطيقي، الذي تطورت انطلاقاً منه فلسفة الطبيعة في المجال الجرماني، بما في ذلك الإحالات الغنوصية على سفدنبورغ وسان مارتن، وهما من الشيوخ المقدسين لفلسفة الطبيعة (Naturphilosophie). يضيف بلزاك: «إن الإعلان عن هذا النسق ودعمه، تناغماً مع الأفكار التي لنا عن القوة الإلهية، سيكون هو الشرف الأبدي لجيوفروا سان هيلار، غالب كوفيي في هذه النكتة من العلم الأعلى، والذي أشاد بانتصاره مقالةٌ أخيرةٌ كتبها العظيم غوته»[2].

جيوفروا هو من بين البيولوجيين الفرنسيين، الذين هم أقرب إلى الحدوس الرومنطيقية، الأمر الذي جعله يستحقّ ثناء حكيم فايمار، الذي هو عالم بيولوجي مرموق. يعلن بلزاك انتسابه إلى هذه الطائفة من أجل أن يجعل نفسه عالماً طبيعيّاً بالواقع الإنساني؛ حيث يقول إنه، منذ زمن طويل، «مسكونٌ بهذا النسق»، مثلما عرضه جيوفروا. «إني رأيت أنّ المجتمع، من هذه الجهة، هو شبيه بالطبيعة. ألا يجعل المجتمع من الإنسان، بحسب الأوساط التي يفعل فيها، طائفة من الأناس على قدر التنوع الذي في علم الحيوان؟ (...) ولقد وُجد ولسوف يوجد؛ في كلّ زمان أنواع اجتماعية مثلما توجد أنواع حيوانية. وإذا كان بوفون قد وضع مصنفاً عظيماً، محاولاً أن

---

(1) Avant-propos de la Comédie humaine (1842), L'Œuvre de Balzac, Club français du livre, t. XV, p. 368.

(2) المرجع نفسه، ص369.

يصوّر في هذا الكتاب جملة علم الحيوان، ألا يوجد عملٌ من هذا الصنف يمكن إنشاؤه بخصوص المجتمع؟». إنّ المشروع البلزاكي لا يقلّ إنكاراً لخصوصية الواقع البشري، ولانعكاس العوامل الثقافية على الفيزيولوجيا الاجتماعية المكوّنة للكوميديا الإلهية؛ فالفرق بين الجنسين يؤثّر، بنحو خاص، تأثيراً أشد وقعاً لدى الإنسان مما هو لدى الأنواع الحيوانية. غير أنّ الأمر لدى بلزاك لا يتعلّق بمجرّد موازاة لسانية بين علم الحيوان وعلم الإنسان؛ ففي كلا المجالين، نجد أنّ المعقولية المطلوبة هي من النمط نفسه، بدرجات متفاوتة من التعبير عن الحياة. ولعلّ بلزاك قد سلّم بأنّ الفرق بين «الأنواع الاجتماعية» و«الأنواع الحيوانية»، هو فرقٌ في الدرجة لا في الطبيعة. «إذا لم يقبل بعض العلماء بعدُ أن الحيوانية تنتقل إلى [426] الإنسانية بوساطة تيار هائل من الحياة، فإنّ العطار قد يصير زعيماً لفرنسا، والشريف قد ينزل إلى أسفل الدرك الاجتماعي»[1]. إنّ الروائي، وهو عالم طبيعيّ بالميدان البشري، يتعيّن عليه أن يأخذ في الحسبان الفوارق الفردية، التي هي أظهر لدى الإنسان، فضلاً عن أنّه من «الباحثين في الحيوان» الجدد من كان قد لاحظ ذلك لدى الحيوانات.

قدم سانت بوف، سنة 1837، في لوزان درساً خصصه لبور روايال. كتب إلى صديق له بخصوص هذه الدروس: «لقد اشتغلت غالباً على الأخلاق، وعلى التاريخ الطبيعي، والتصنيف الطبيعي للطباع»[2]، الأمر الذي يوافق مزاج بلزاك في العصر نفسه. ولقد صيغت المسألة في الكتاب الكبير بعينه: «إن العائلات الحقيقية و**الطبيعية** للناس ليست كثيرة كل الكثرة؛ وحينما نلاحظ قليلاً هذا الجانب، ونعمل على كميات كافية، نقر إلى أيّ حد تكون الطبائع المختلفة للأمزجة، والبنيات العضوية، تتعلق ببعض الأنماط، وببعض

---

(1) المرجع نفسه، ص370.

(2) Sainte-Beuve à Charles Labitte, 21 mai 1838; Correspondance, éd. Bonnerot, t. II, pp. 367-368.

المثالات الكبرى. (...) كالشأن بالضبط في علم النبات مع النباتات، وفي علم الحيوان مع الأنواع الحيوانية. ثمة التاريخ الطبيعي الأخلاقي، ومنهج (بالكاد وقع تصوره) لعائلات طبيعية من السّجايا. إن فرداً تمت ملاحظته جيداً سرعان ما ينتسب إلى النوع الذي لم نره إلا عن بعد، ويلقي عليه نوراً»[1]. ولسوف يستعيد سانت بوف الغرض نفسه، فيما بعد، في حكم راجع إلى مسيرته، بعد سنة 1857. يلخص نفسه، تحت عبارة «ما أردتُ صنعه في النقد»، ملاحظاً أن الأمر كان يتعلق بـ «**الشعر**، أحياناً، وبشيء من **الفيزيولوجيا**. والفيزيولوجيا تنامت مع السنين. إن ما أعمله إنما هو من **التاريخ الطبيعي الأدبي**»[2].

حينما يتحدث بلزاك وسانت بوف عن نقل منهجية التاريخ الطبيعي إلى المجال الأدبي، فإنهما يزعمان الرد على مآخذ الذاتية، وشطط الخيال. ذلك أن الأدب ليس لهواً؛ إنه يعرض مقاربةً للواقع الإنساني بحسب نظام المعرفة. وإنه لأمر جديد؛ فالروائيون لم يكونوا يحاولون، إلى هذا الحد، أن يلبسوا لبوس العلماء، أما النقاد، فكانوا يكتفون بالتعبير عن آراء وأحكام باسم الذوق. لقد صار الواقع الإنساني موضوعاً للعلم، والنقد متطلباً لوظائف علم بالأدب، من حيث هو بسط للوجود البشري بمختلف أشكاله وتنوّعاته. يسمي سانت بوف هذا الموقف «المنهج الطبيعي في الأدب»؛ وفي رأيه، النقد هو، حقاً، مثلما هو الأمر لدى هيبوليت تان معاصره، ممارسةٌ علميّةٌ. «إن الأدب، والإنتاج الأدبي، ليس شيئاً (...) يمكن فصله عن بقية الإنسان والنظام العضوي»[3]. وهذا العلم الطبيعي بالإنتاج الأدبي لا يقتصر على جرد لأشكال الكتابة وأجناسها، ولا على علم بطباع المؤلفين؛ ذلك أن تصاريف الأعمال والرجال هي لحظة من هذا العلم. ولكن [427] غوته، الذي أنشأ

---

(1) Port-Royal, 1. I, ch. 2, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, pp. 129-130.

(2) Sainte-Beuvē Mes Poisons, éd. Guillemein, Bibliothèque 10/18, 1965, pp. 122-123.

(3) Nouveaux lundis, t. III, article sur Chateaubriand ,1862, ; dans Pages choisiesde Sainte-Beuve, éd. H. Bernes, Colin, 1924, p. 66.

العلم بهذه التصاريف [morphologie]؛ إذ رفعه إلى وجاهة العلم الطبيعي، كان يقول أيضاً بامتناع التفرقة بين الخارج والداخل. فالشكل الظاهري هو تجلٍّ للماهية الباطنية؛ أما تطور الأشكال، فيُعلّم المسار الخلاق للطبيعة. كذلك الأمر في الأدب، حيث الأشكال هي التي تعرض لغة الوجود في صيرورة الحياة. إنّ سانت بوف هو الحامل لدعوة غوته.

ذلك أنّ العلم الأدبي هو علمٌ بالطبيعة الإنسانية. «سيأتي يومٌ (...) يتمّ فيه تكوين العلم، وتكون فيه العائلات الكبرى للسجايا وتقاسيمها الرئيسة قد حُددت وعُرفت. حينها، متى صارت السجية الرئيسة لروح ما أمراً معطى، أمكن لنا أن نستنبط منه غيره. لا شك في أنّنا مع الإنسان لا يمكن لنا أن نتصرّف بالضبط كتصرّفنا مع الحيوانات، أو مع النباتات؛ فالإنسان الأخلاقي أكثر تعقيداً؛ إنّ له ما يُسمّى **حريةً** تفترض، في الأحوال كلّها، حركيّة كبرى من التشكيلات الممكنة». غير أنّ الحرية عينها ليست غير صفة مخصوصة مضافة إلى الآخرين. إنّ العلم الإنساني، «علم الداعية الأخلاقي» (...) بلغ في أيامنا ما بلغه علم النبات قبل جوسيو، وعلم التشريح قبل كوفيي؛ ولكنّ المعرفة لا تنفكّ من التطور، إلى أن تبلغ يوماً «يمكن لنا فيه أن نكتشف التقاسيم الطبيعية الكبرى، التي تناسب عائلات السجايا»[1]. إنّ سانت بوف لم يتيسّر له أن يفلح، ولا أيّ واحد بعده، في تشكيل هذا العلم بالأدب، الذي اشتغل عليه أحياناً. يكفيه أنّه أوحى بما رأى من أنّ «نقد الذوق» و«النقد التاريخي» كان يتعيّن تكميلهما بنقد سُمّي «طبيعياً أو فيزيولوجيّاً»، هو متّصلٌ تبعاً لذلك بمعرفة بيولوجية بالبنية العضوية البشرية[2]. والأمر لا يتعلق في هذا المقام بنزعة حتمية، باختزال مادي، وإنّما بأنتربولوجيا عيانيّة تحاول أن تأخذ في حسبانها وجوه الواقع البشري كافةً. إنّ الإلهام الرومنطيقي يدلّ على نفسه

(1) المرجع نفسه، ص67.

(2) Nouveaux lundis, t. IX, article sur La Physiologie des Ecrivains, par E. Deschanel,1864 ,recueil cité, p. 41.

بتأكيد وحدانية الطبيعة والحياة، التي تشمل الطبيعة البشرية أيضاً، في اتجاه واقع جملي، لا يمكن اختزاله في تحليل بحسب بُعد واحد؛ بل هو يتعالى على مختلف المقاصد التي تتّجه إليه. بهذا النحو تجد الميتافيزيقا التقليدية نفسها، وقد حلّت محلّها ميتا-إنسانية؛ إذ لا مجال لإجبار الموضوع، الذي تتعلق به مختلف المقاربات على الدخول إلى أرض المعقولية.

ولسوف يستمر المنوال الحيوي للرومنطيقية طويلاً في الإشعاع على ميدان البحث في العلوم الإنسانية في القطاعات الإبستمولوجية كافةً، من علم النفس والتاريخ إلى اللسانيات، أو علم الاجتماع. كذلك تفرض اللغة ذاتها نفسها عند عدد غير يسير من منظري القرن العشرين. فقد عثر أوزفالد شبنغلر على المنوال بنحو طبيعي تماماً: «إنّ الثقافات كائنات عضويّة. (...) في مصير الثقافات الجزئيّة التي تتعاقب، وتكبر الواحدة بعد الأخرى، ويحتكّ بعضها ببعض، وتنكسف، ويضيق بعضها ببعض يستوفي التاريخ البشري رصيده»[1]. هاهنا يُحمل الغرض الدارويني على [428] الغرض الغوتي المتعلّق بالتعبير عن الحياة؛ غير أنّ مقدار حيوية الأشكال المفردة يبقى محدوداً. «كلّ ثقافة، وكلّ عهد من عهود شبابها ونمائها وانحطاطها، كلّ واحد من أطوارها، أو حقبها الضرورية بشكلٍ داخلي لها مدّة معلومة، هي نفسها دوماً، ترجع باستمرار بقوّة الرمز...»[2]. ذلك هو الدليل الهادي لتصاريف الثقافات التي عملها شبنغلر، وقد استعاد لنفسه التناسب الحيوي.

أمّا الأمثلة على ذلك فعددها كثيرٌ جدّاً. ذلك أنّ نجاح المنوال الرومنطيقي في العلوم الإنسانية، بغضّ النظر عن كلّ إحالة مباشرة على الرومنطيقية بما هي كذلك، وإلى ميتافيزيقاها، يشهد على أنّ الأنموذج البيولوجي يتمتّع بالسبق لما فيه من اليسر لا شك. فالمنوال الحيوي يستنقذ

---

(1) Oswald Spengler, Le déclin de l'Occident, 1922, trad. Tazerout, N.R.F., 1948, t. I, p. 112.

(2) المرجع نفسه، ص117.

معنى الواقع البشري. والتخيير الحقيقي إنّما يقع بين المعنى واللامعنى. فإمّا أن يكون المجال البشري منفرداً بمعقولية داخلية، وإما لا تكون له معقوليّة أصلاً. إنّ الفرضية الثانية يمكن تمثيلها بفكر هيوم، الذي ينقل إلى الميدان النفسي نظرية الجاذبية الكونية على شاكلة قوانين تداعي الأفكار. فالظواهر الذهنية في تتابعها المتواتر إنما هي نتائج بغير مقدّمات، ظلالٌ ليس وراءها شيء. وقد رضي الفكر التحليلي للأنوار بهذا التعجيز الذي بدا له مفروضاً لا محالة. أمّا النتيجة، التي يستخلصها هيوم، فهي تحطيم الذات؛ فالأنا لا وجود له؛ وهو يُختزل في حامل لظواهر متعاقبة لا قوام له.

إنّ ما تعرض الرومنطيقية هو إعادة تأهيل الذات؛ فالعودة إلى المركز، وقلب الأولويات، يعيد الأولية لضمير المتكلم؛ ذلك أنّه ثمّة كائن بشري هو أساسٌ لمبدأ الهوية، يجري في الآن نفسه على الفرد، موضوع دراسة العالِم، وعلى العالِم نفسه، الذي يستخدم شخصيّته هو بوصفها أداة فهم وقيس. كتب رينان، الذي كان رومنطيقيّاً من الجيل الثالث، في مقدّمة كتابه (**حياة عيسى**): «في مثل هذا الجهد من أجل إحياء النفوس الكبرى للماضي، فإنّ قسطاً من التنبّؤ ومن التخمين ينبغي أن نجيزه لأنفسنا. إنّ حياة كبرى هي كلٌّ عضويٌّ لا يترجم عنه مجرّد تكديس لوقائع صغرى. يتعيّن أن يحيط شعور عميق بالمجموع، وأن يقيم وحدته. (...) وفي هذه المسائل، إنّ الحجة الفنية لهي أحسن دليل؛ (...) فالنصوص بحاجة إلى تأويل الذوق، والواجب دعوتها بلطف...». إنّ «الحجة الفنية» تشير إلى أولية الشعر على العلم، التي أعلنها الشبان الرومنطيقيون؛ ولكنّ الشعر المقصود لا يلزم أن يوقعنا في الخطأ؛ فقد بقي رينان طيلة حياته، وبغض الطرف عن كلّ عقيدة سلفية، رجلاً متديّناً. كتابه (**حياة عيسى**) هو ثمرة لقاءٍ بالنفس، مناظرة، تبيّن فيها معنى البشري ومعنى الإلهي معاً، مثلما كان يحملهما في نفسه صاحب (**تاريخ المسيحية**).

❋ ❋ ❋

ببليوغرافيا

- Apel K.O., Das Verstehen, Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. I, Bonn, Bouvier, 1955.
- Ast F., Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, 1808.
- Augustin (St.), De doctrina christiana, Œuvres, 1re série, t. XI, trad. Combès & Farges, Desclée de Brouwer, 1949.
- Aulard A., Napoléon Ier et le monopole universitaire, A. Colin, 1911.
- Baader F. von, Tagebücher, 1786-1793, in Sämtliche Werke, Bd. XI, Leipzig, 1850.

  —— Aus Gesprächen Franz Baader's mit einigen jungeren Freunden in den letzten sechs Monaten seines Lebens, Geammelte Werke, Bd. XV, Leipzig, 1857.

  —— Vorlesungen ueber die religise Philosophie (1826-1827), Werke, Bd. I

  —— Gedanken aus dem grossen Zusammenhang des Lebens, 1813; Werke, Bd. II.

  —— Über die Analogie des Erkenntniss- und des Zeugungstriebes (1808), Werke, Bd. I.

  —— Frgmente zu einer Theorie der Erkenntnis (1809), Werke, Bd. I.

  —— Aus Gesprìchen Fr. Baader's mit einigen jüngeren Freunden (1840-1841), sämtliche Werke, Bd. XV, Leipzig, 1857.
- Balzac H. de, Avant-propos de la Comédie humaine (1842), L'Œuvre de Balzac, Club français du livre, t. XV.

- Barth K., La théologie protestante au XIX^{e} siècle, trad. L. Jeannert, Genève, Labor et Fides, 1969.
- Barthélemy Saint-Hilaire J., M. Cousin, sa vie et sa correspondance, t. I, 1895.
- Bauer G.L., Hebraïsche Mythologie des Alten und Neuen Testaments mit Parallelen aus der Mythologie anderer Vlker, vornehmlich der Griechen und Rmer, 1802.
- Behler E., Friedrich Schlegel (1772-1829), in Selbstzeugnisse und Bilddokumente, Hamburg, Rowohlt, 1966.
- Besset M., Novalis et la pensée mystique, Aubier, 1947.
- Betti E., Teoria generale della Interpretazione, Milano, Giuffré, 1955; trad. Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen, Mohr, 1967.
- Bietak W., Romantische Wissenschaft, Leipzig, 1940.
- Blainville H. de, Histoire des sciences de l'Organisation, t. I, 1845.
- Blum J., La vie et l'oeuvre de J.G. Hamann, Alcan, 1912.
- Boeckh A., Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hrgg. V.E. Bratuschek, Leipzig, 1877.
- Bollnow O.F., Das Verstehen, Mainz, 1949.
- Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie, Leipzig, 1936.
- Bréal M., Essai de sémantique (science des significations), 1897.
- Burke U.P., «Valla», in Encyclopaedia Britannica, 15º éd., 1974.
- Chenu M.D., La théologie au XIIº siècle, Vrin, 1957.
- Chydenius J., «La théorie du symbolisme médiéval», Poétique, 23, 1975.
- Curtius E.R., La littérature européenne et le Moyen Age latin, trad. Bréjoux, PUF, 1956.
- Darmesteter A., La vie des mots, 1886, 18^{e} édition, 1932.
- Davy M.M., «La mentalité symbolique du XII^{e} siècle», Diogène, 32, 1960.
- Denzinger, Enchiridion symbolorum, definitonum et declarationum de rebus fidei et morum, editio XXXII, Herder, Fribourg, 1963.

- Dilthey W., Gesammelte Schrifte, Bd. VII, 2º Auflage, Leipzig, 1927.

—— "Preisschrift ueber die Hermeneutik Schleiermachers", Archiv für Geschichte der Philosophie, 1893; Gesammelte Schriften, Bd. XIV, 2, Gttingen, 1966.

—— Leben Schleiermachers, Gesammelte Schriften Bd. XIV, 2. Auflage, Berlin-Leipzig, 1922.

—— Le monde de l'esprit, tr. M. Rémy, t. I, Aubier, 1947.

- Drewitz I., Berliners Salons, Berlin, 1965.
- Dreyfus-Brisac E., «Les réformes de l'enseignement supérieur en France», Revue Internationale de l'Enseignement, t. I, 1881
- Egger V., L'Hellénisme en France, t. II, 1869
- Eichhorn J.G., Urgeschichte, hgg. Mit Einleitung und Anmerkungen von Johann Philipp Gabler, Gttingen, 1792-1793.
- Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, 3 vol., Gabalda, 1949 sq.
- Feuerbach L., Geschichte der neueren Philosophie, Werke, vol. III.
- Fiesel E., Die Sprache der deutschen Romantik, Tübingen, 1927.
- Flacius Illyricus M., Clavis Scripturae sacrae [La clé des Ecritures, trad. & commentaire, D. Thouard & Ph. Büttgen, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2009].
- Gadamer H.G., s. v. "Hermeneutik", Historisches Wrterbuch der Philosophie, hgg. Joachim Ritter, Bd. III, Darmstadt, 1974.
- Gaffiot F., Définitions du Dictionnaire latin-français.
- J. Gaulmier, «Tout est fécond excepté le bon sens», in Romantisme, Nº 21-22 (1978), pp. 5-20.
- Geldsetzer L., Logik der Interpretation, IXer Deutscher Kongress für Philosophie, Düsseldorf, 1969, Anton Hain Verlag, 1969.
- Gérard R., L'Orient et la pensée romantique allemande, Didier, 1963.
- Gilles P., Evolution and the Science of Language, in Darwin and modern Science, Cambridge University Press, 1909.
- Gilson E., Introduction à l'étude de Saint-Augustin, Vrin, 1929.

- Gœrres, Mythengeschichte der asiatischen Welt, 1810; in Romantische Wissenschaft, hgg. W. Bietak, Deutsche Literatur, Reihe Romantik, Bd. XII, Leipzig, 1940.

—— «Der Kaiser und das Reich», Rheinischer Merkur, nº 181, 1815; trad. Jacques Droz, Le romantisme politique en Allemagne, Colin, 1963.

—— «Die künftige deutsche Verfassung», Rheinischer Merkur, 1815, n 105; dans Droz, op. cit.

—— Goerres, «Deutschland und die Revolution (1819)», dans Droz, op. cit.

- Gœthe, Maximen und Reflexionen; Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. XII, 1973 (1978).

—— Die Schriften zur Naturwissenschaft, zur Farbenlehre, Erste Abteilung, Bd. IV, Halle, 1955.

—— Nach Falconet und ueber Falconet; Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. XII.

—— Souvenirs de ma vie, Poésie et Vérité, III, trad. P. du Colombier, Aubier, 1941.

—— Correspondance entre Schiller et Gœthe, trad. Herr, t. IV, Plon, 1923.

- Goff J. Le, La civilisation de l'Occident médiéval, Arthaud, 1964.

- Gognet L., De la dévotion moderne à la spiritualité française, 1958.

- Grimm J., Deutsche Grammatik, 2e éd., hgg. v. W. Scherer, 1870

—— Vorrede zur Deutschen Grammatik, 1919, rééd. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968.

- Guderman A., Grundriss der Geschichte der klassischen Philologie, 2. Auflage, Leipzig, Berlin, Teubner, 1909.

- Guillon P., Histoire des littératures, Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1957.

- Gusdorf G., Les origines des sciences humaines, Payot, 1967.

—— La révolution galiléenne, t. II, 1969.

—— L'Avènement des sciences humaines au siècle des Lumières, 1973.

—— Les principes de la pensée au siècle des Lumières, Payot, 1972.

—— L'Université en question, Payot, 1964.

—— Fondements du savoir romantique, Payot, 1982.

—— Du Néant à Dieu dans le savoir romantique, Payot, 1983.

- Habel R., Joseph Gorres, Studien ueber den Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften, Wiesbaden, 1960.
- Hadot P., s.v. Clément d'Alexandrie, Encyclopaedia Universalis.

—— s.v. Origène, Encyclopaedia Universalis.

- Hamann J.G., Méditations bibliques; Werke, hgg. Roth, Bd. I.

—— Aesthetica in nuce, in Croisades d'un philologue (1762); trad. Henry Corbin, Mesures, janvier 1939.

—— Les dernières déclarations du chevalier Rosencranz sur les origines divines et humaines du langage; in Les Méditations bibliques de Hamann, éd. P. Klossowski, éd. de Minuit, 1948.

- Hartlich C. & Sachs W., Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, 1952.
- Hirsch E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit der allgemeinen Bewegungen des Europaischen Denkens, Gutersloh, Bd. II, 1951.
- Herder J.G., Briefe das Studium der Theologie betreffend, I, Brief I, 1780-1785, Werke, hgg. Suphan, Bd. X.

—— Vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung, 1779, Werke, Carlsruhe, 1820, Bd VII.

—— Philosophie de l'histoire de l'humanité (1784-1791), trad. Tandel, t. I, nouvelle édition, 1874.

—— Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, 1774, II, trad. Max Rouché, Aubier, 1943.

—— Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, 1778; Werke, hgg. John. Von Muller, Carlsruhe, 1820, Bd. VIII.

- Kaegi W., Grundformen der Geschichtsschreibung seit dem Mittelalter, Presses de l'Université d'Utrecht, 1947.
- Kluckhohen P., Persnlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik, Halle, 1925.

  —— Das Ideengut der deutschen Romantismus, Halle, 1941.
- Koyré A., La philosophie de Jacob Boehme, Vrin, 1929.
- Kraus H.J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zum Gegenwart, Neukirchen, 1956.
- Kümmel G., Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung zeiner Probleme, Freiburg-München, 1958.
- Lacoue-Labarthe Ph. & Nancy J.L., L'absolu littéraire, Paris, Seuil, 1978.
- Lamennais, Le livre du peuple, ch. VI, Œuvres, Genève, Le milieu du monde, s.d.
- Liard L., L'enseignement supérieur en France, 1789-1793, t. II, Colin, 1894.
- Lichtenberg G. Chr., Aphorismes, trad. Marthe Robert, Club français du Livre, 1947.
- Lot F., L'enseignement Supérieur en France, ce qu'il est, ce qu'il devrait être, Welter, 1892.
- Lubac H. de, Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Ecriture, t. I, Aubier, 1959.
- Luther, Werke, Weimarer Ausgabe, t. I.
- Malraux A., La Monnaie de l'Absolu, Skira, 1954.
- Michelet, Introductionà l'Histoire de France, A. Colin, 1952.

  —— Le peuple (1846), Julliard, 1965.
- Migne, Patrologie latine, t. XLIII.
- Mill J.S., Système de logique, trad. Belot, 4e éd., 1919.
- Misch C (hgg.), Der junge Dilthey, Leipzig-Berlin, 1933.
- Mohl J., Vingt-sept années d'histoire des études orientales, t. II, 1897.

- Montesquieu, De l'esprit des Lois, 1748.
- Müller A., Schriften, hgg. v. Schroeder & Siebert, Neuwied & Berlin, 1967, Bd. II.
- Elemente der Staatskunst, 1808, I.
- Myres J.L., Homer and his critics, éd. Dorothea Gray, London, Routledge and Kegan Paul, 1958.
- Newman J. H., Grammaire de l'assentiment, 1870, Œuvres, trad. Jankélévitch, Aubier, 1945.
- Nietzsche F., Humain, trop humain I, 1886; tr. Rovini, N.R.F., 1968.

  —— II: Le voyageur et son ombre, trad. H. Albert, Mercure de France, 1943.

  —— Par-delà le bien et le mal, trad. H. Albert, Mercure de France, 1968.

  —— Werke, hgg. K. Schlechta, München, 1955, Bd. III.
- Novalis, Grains de pollen, Athenìum I, 1798.

  —— Schriften, hgg. von Kluckhohn-Samuel, Bd. IV, 1975.

  —— L'encyclopédie, Fragments, classement Wasmuth, trad. Gandillac, Edition de Minuit, 1966.
- Pépin J., «L'Herméneutique ancienne, les mots et les idées», Poétique, 23, 1975.
- Pfeiffer R., History of Classical Scholarship from the beginning to the end of the hellenistic Age, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Philosophies de l'Université, Payot, 1979.
- Queneau R., Histoire des littératures, Bibliothèque de la Pléiade, t. I.
- Ranke L. von, Ueber die Epochen der neueren Geschichte, 1854; Aus Werk und Nachlass, Bd. II, München-Wien, 1971.

  —— Romanische Wissenschaft, hgg. Wilhelm Bietak, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

  —— Englische Geschichte; Werke, Leipzig, 1867, Bd. XV.

  —— Werke, Bd. XXIII.
- —— Werke, Bd. LIII-LIV.
- —— Tagebücher, hrgg. W.F. Fuchs, Aus Werk und Nachlass, Bd. I, München und Wien, 1964.

- Renan E., Averroes et l'averroisme, 5e éd., 1852.

—— L'avenir de la science, 1890.

—— De l'origine des langues, 7e éd., Calmann-Lévy, 1889.

—— Souvenirs d'enfance et de jeunesse, Œuvres complètes, Calmann-Lévy, 1947 sq., t. II.

—— L'Eglise chrétienne, Œuvres complètes, t. V.

- Revue Internationale de l'Enseignement, 1911, t. LXI.
- Richer J., L'Empereur Julien, De la légende au mythe, Belles Lettres, 1981.
- Rothacker E., Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, Bonn, 1948.
- Rousseau J.J., Emile, 1762, Œuvres, Bibliothèque de la Pléiade.
- Saint-Martin, Des erreurs et de la vérité, 1775.
- Saint-Simon, Lettre d'un habitant de Genève à ses contemporains (1802); in Œuvres choisies de Ch. Saint-Simon, t. I, Bruxelles, 1859.

—— De la physiologie sociale, Œuvres complètesde Saint-Simon, 1868 sq., t. V.

—— Nouveau christianisme, Œuvres complètesde Saint-Simon, t. III, éd. Anthropos, 1966.

—— Mémoire sur la science de l'Homme, 1813, Œuvres choisies, Bruxelles, 1859, t. II.

- Sainte-Beuve, Mes Poisons, éd. Guillemein, Bibliothèque 10/18, 1965.

—— Port-Royal, 1. I, ch. 2, Bibliothèque de la Pléiade, t. I.

—— Correspondance, éd. Bonnerot, t. II.

—— Pages choisies de Sainte-Beuve, éd. H. Bernes, Colin, 1924.

- Saintsbury G., A History of Criticism and literaty taste in Europe, vol. I, Edinburgh & London, Blackwood, 1900, 7th ed. 1961.
- Sandys J. E., History of classical Scolarship, vol.1, 3rd edition, Cambridge University Press, 1921.
- Sauzin L., Adam Heinrich Müller (1779-1829), Sa vie et son oeuvre, Presses Modernes, 1937.

- Scherer W., Jacob Grimm, 2. Auflage, Berlin, 1885.
- Schlegel F., Athenaeum Fragmente, Werke, Kritische Ausgabe, Bd. II, trad. Ph. Lacoue-Labarthe, L'Absolu littéraire, Seuil, 1978.
- —— Ueber die UnverstÌndlichkeit, in Athenaeum III 2, 1800, Weke, Kritische Ausgabe, Bd. II, 1967.

—— Entretien sur la poésie, Athenaeum, vol. III, 2, 1800; trad. dans Lacoue-Labarthe et Nancy, L'absolu littéraire.

—— Ueber Lessing, Lyceum der schnen Künste, I, 2, 1797; Werke, Kritische Ausgabe, Bd. II.

—— Recension du roman de Jacobi : Waldemar; Werke, Kritische Ausgabe, Bd. II.

—— Philosophie des Lebens, Werke, Kritische Ausgabe, Bd. IX.

—— Philosophie der Sprache und der Wortes (1830); Werke, Kritische Ausgabe, Bd. X.

—— Klner Vorlesunge ueber die Philosophie, 1804-1806, Werke, Kritische Ausgabe, Bd. XII.

—— F. Schlegel, - ber Sprache und Weisheit der Inder, 1808.

—— Schleiermacher F.D.E., Hermeneutik, éd. Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959.

—— Hermeneutik und Kritik, mit besonderen Beziehung auf das Neues Testament, hgg. von Lücke, Berlin, 1838, dans Werke, Auswahl in 4 BÌnden, hgg. v. Otto Braun und Joh. Bauer, Leipzig, 1911.

—— Briefwechsel mit seiner Braut, hgg. H. Meisner, Gotha, 1919.

—— Monologen. Eine Neujahrsgabe, Darbietung, 1800.

—— Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés (1799), trad. I.J. Rougé, Aubier, 1944.

- Schiller, Xenien und Votivtafeln [SÌmtliche Werke, I, München, 1962].
- Spengler O., Le déclin de l'Occident, 1922, trad. Tazerout, N.R.F., 1948, t. I.
- Tonnelat E., Les frères Grimm, Colin, 1912.

- Schelling, Idées pour une philosophie de la nature (1797), tr. S.
- Jankelevitch, in Essais, Aubier, 1956.

  —— Leçons sur la méthode des études académiques (1803); dans Philosophies de l'Université, trad. Courtine et Rivelaygue, Payot, 1979.
- Schmitt-Dorotic K., Politische Romantik, München-Leipzig, 1919.
- Schubert G.H., Die Geschichte der Seele, 1830; 6e éd., Stuttgart, 1877, Bd. II.
- Schwab R., La Renaissance orientale, Payot, 1950.
- Steffens H., Anthropologie, Bd. II, Breslau, 1822.
- Susini E., Franz von Baader et le romantisme mystique, Vrin, 1942, t. II.
- Schweitzer A., Geschichte der Leben-Jesus-Forschung (1905); éd. Tübingen, 1933.
- Semler J.S., Lebensbeschreibung vom ihm selbst abgefasst, Halle, t. II, 1782.
- Staël (Madame de), De la littérature, 1800, éd. Paul Van Tieghem, Droz, 1959.

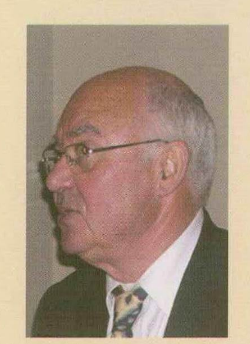
  —— De l'Allemagne, éd. F. Didot, 1928.
- Susini E., Franz von Baader et le romantisme mystique, t. I, Vrin, 1942.
- Thierry A., Dix ans d'études historiques, 1834.
- Viallaneix P., La voie royale, Essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet, nouvelle édition, Flammarion, 1977.
- Vico J.B., Principes d'une science nouvelle, t. I, trad. Michelet, éd. Doubnine, Nagel, 1953.

  —— La Science nouvelle, trad. Chaix-Ruy, Œuvres choisies de Vico, PUF, 1946.
- Wach J., Das Verstehen, Tübingen, Mohr, 3 vol., 1926 sqq.
- Wolff C., Vernünftige Gedanken von der Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit, 1712, 11e éd., Halle, 1742.



الفهرس العام





إن نصّ غوسدورف ليس فحسب واحداً من النصوص الكثيرة التي تحكي فترات «عمر العقل التأويلي»، على حدّ عبارة الهرمينوطيقي الكبير جان غرايش؛ بل هو استعادةٌ موجَّهةٌ للأصول في نوع من القصّ الذّاتي المفضي إلى اضطلاع العقل بنفسه واعترافه بإيّائيته التي له؛ أنه، في تبدّلاته الكثيرة، وفي تغيرات السؤال المطروح عليه، يظلّ هو إيّاه. هي استعادةٌ موجَّهةٌ؛ لأنّ غوسدورف يدافع عن أطروحةٍ في تكوُّن العقل الهرمينوطيقي، ويستبعد، في مقابل ذلك، أطروحة قامت عليها أغلب سرديّات العقل الهرمينوطيقي إلى اليوم.

فالأطروحة الرّائجةُ، اليوم، في غير نصّ من نصوص إعادة استشكال تاريخ التأويلية، تسارع إلى طرح «هاجس الكشف عن المعنى» هاجساً مؤسّساً للتأويلية، وتبحث عن هذا الكشف في ثنايا العلاقة بين «الوحي» بما هو رسالة، وبين التلقّي بما هو«فهم» تحجبه طبقات المجاز وبلاغات الاستعارة التي قد لا تأبه بنصيّة النص ما دامت رمزيتُه، لا ماديتُه، هي التي تعطي معناه. إنّ التّأويلية، وفق هذا التّصور، إنما تدين بمأتاها لتقلّبات العلاقة بين المعنى الظّاهر والمعنى الباطن، ضمن أعمال التفسير والشرح. ثمة في عنوان كتاب غوسدورف، وفي رؤيته الأساسية، مراهنةٌ نكاد لا نفطن لها: إنّ الأمر لا يتعلّق بتاريخ التّأويلية، وإنما بتعيين أصولها التي تلتقي -لا محالة- مع التاريخ، ولكنّها لا تلتقي معه إلا لتعيّن المأتى، والمأتى عند غوسدورف هو أولاً تكوّن النص، قبل مفهومه، ممارسة تمتد إلى القرن الثالث قبل الميلاد، وتتعضّد بعد ذلك مع تأسيس مكتبة الإسكندرية معلَماً يوحِّد، بعد نحو ستة قرون، جهود «المعالجة النقدية والمادية» للنصوص من خلال توفير شرطها الأول: جمعها في فضاء واحد...

كيف يمكننا أن نتحدّث بالعربية عن تاريخ هرمينوطيقي من دون أن يبدو حديثنا كما لو كان تصادياً لألفاظ وصور صوتية لا علاقة لها بالعربية؟ كيف يمكن أن نمهّد للتفكير التأويلي ضمن حضارة توقّفت بعيداً عنه، دونه، ولم تواصل مسيرتها الطبيعية، أعني التاريخية، نحوه؟ كيف يمكنها أن تُستأنف لا من نقطة الانقطاع -ولكن دون غضّ الطرف عنها- أن تُستأنف من نقطة المواصلة لتراثٍ باتَ اليوم إنسانياً، كلياً، كونياً؟ تلك هي الإشكاليّة التي واجهها في كلّ صفحة؛ بل في كلّ فقرة، فتحي إنقزّو؛ كان مضطراً إلى أن ينظر إلى الجهتين معاً.. في مراوحة حيناً ومزامنة حيناً آخر.. وحوَلاً في كلّ حين...

محمد أبو هاشم محجوب

جورج غوسدورف (1912-2000): فيلسوف وإبستمولوجي فرنسي. كان تلميذ غاستون باشلار في دار المعلمين العليا في باريس. عمل مدرساً للفلسفة في جامعة ستراسبورغ بفرنسا، وفي جامعة تكساس الأمريكية في هيوستن، وفي مدرسة الدراسات العليا في مونتريال في كندا. من مؤلفاته المعروفة: (اكتشاف الذات) (1948)، (الثورة الغاليلية) (1969)، (مدخل إلى العلوم الإنسانية) (1974)، (أسس المعرفة الرومنطيقية) (1982).

فتحي إنقزّو: باحث وأكاديمي تونسي، أستاذ التعليم العالي في الفلسفة


ISBN 978-614-8030-80-2
9 786148 030802

